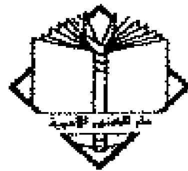
علي حرب

الفكر والحدث

حوارات ومحاور





الفكر والحدث

حوارات ومحاور

عَليْ حَرَبْ

الفكر والحدث

حوارات ومحاور

الفكر والحدث
.علي حرب
الطبعة الأولى ١٩٩٧

دار الكنوز الأدبية
ص.ب: ٧٢٢٦-١١ بيروت ـ لبنان
هاتف: ٦٥٣٥١٤

إشــارة: أنا مدين في هذه الحوارات الفكرية، التي جرى فيها الكلام على محاور عديدة وفي قضايا مختلفة، لكل الذين طرحوا الأسئلة وأثاروا الاعتراضات، فلولاهم لما كان لهذا الكتاب أن يكون.

مقدمة
منطق الحدث

* العنوان

هذه حوارات جرت في أوقات متفرقة، رأيت بعد قراءتها، أن أجمعها تحت عنوانين يدور حولهما الكلام في هذا الكتاب. الأول هو " الفكر والحقيقة"، ويضم مجموعة حورات جرت بيني وبين آخرين حول قضايا مختلفة، أو تعليقاً على أحداث معينة ، أو بمناسبة صدور عمل من أعمالي الفكرية. أما العنوان الآخر، "الفلسفة والحدث"، فهو عبارة عن حوار مطوّل جرى بيني وبين نفسي، بحكم المغايرة التي تقوم بين المرء وذاته. ومدار هذا الحوار هو ما طرأ على الساحة الفلسفية من تغيرات جذرية طالت العلاقة بالفلسفة مفهوماً وممارسة، مهنة ودوراً. وكلا العنوانين يتعلقان بمعان وعلامات، أو بأفكار وأحداث. من هنا ارتأيت إدراجهما تحت عنوان كبير هو الفكر والحدث، سيّما وان الحوارات تختلف عن الدراسات، بكونها تنفتح مباشرة على الأحداث، أكانت تتعلق بصدور أعمال فكرية أو بوقائع سياسية أو بممارسات اجتماعية.

* الحدث والأثَر

إذن نحن إزء مصطلحات أربعة هي مدار القول: الفكر ، الحقيقة، الفلسفة، الحدث. وهذه مفاهيم يتعلق الواحد منها بالآخر، فيتغذّى منه أو

يفضي إليه أو يشتبك معه في ثنائية هي مثار للسؤال والجدال، وذلك بقدر ما يجري الفكر مجرى التقلّب والتوتر، أو على سبيل المحاورة والمداورة.

وبيانه أن الفكر هو علاقة بالحقيقة بقدر ما تُفهم الحقيقة بوصفها "أثر" الحدث[1] ومفعولاً من مفاعيله، سواء تعلق الامر بحدث علمي أوتقني، مجتمعي أو سياسي، فني أو عُشقي... ومعنى ذلك أن الفكر هو قراءة للحدث تسهم في صوغه بقدر ماتعترف بما يتولّد عنه من الحقائق والوقائع. والفكر الذي ينفي الحدث يتحول إلى مجرد وهم أو إلى مجرد معتقد جامد، على ما يتعامل أكثر الحداثيين مع الحداثة. وأما الفكر الذي يمارس بصورة خلاقة، فإنه نشاط معرفي أو مفهومي يتعدّى مجرد التسجيل والانعكاس أو مجرد التمثل والتصور إلى فعل الانتاج والتركيب أو إلى عمل التكوين والتشكيل. بهذا المعنى، لايفكر المرء لكي يعرف فقط ماهو موجود أو لكي يتصور ماهو واقع، بل يفكر لكي يسهم في تشكيل العالم، عبر أنظمة العلامة وألاعيب الدلالة، أو عبر وقائع الخطاب ومنظومات الرمز، أو عبر المعادلات العلمية والمركّبات المفهومية، أو عبر أنماط الممارسات السياسية وأشكال التبادل الاجتماعي.

وهكذا فالحدث يولّد الحقائق بقدر مايستدعي شكلاً جديداً من التفكير. ومن يقرأ الحدث يُنشئ علاقة مغايرة مع الحقيقة بقدر ما يمارس وجوده بطريقة جديدة. من هنا يتغير مع كل حدث مشهد العالم، بقدر ما يحدث انقطاع في مجرى الأشياء، أو انعطاف في مسار الأفعال، أو تحوّل في مصائر الذوات والهويات، هو في نفسه تغير في خارطة الأفكار والمفاهيم.

هذا ما يحدث الآن بفعل الانفجار الكبير والتطور الهائل في تقنيات الاتصال ووسائط الاعلام: إن البشرية تدخل في فضاء جديد، هو الفضاء الألكتروني الذي تتغير فيه العلاقات بالمكان والزمان، بالمدينة والمجتمع، بالسلطة والسياسة، فضلاً عن المعرفة والثقافة بصورة مجملة. هذا شأن السلطة[2] على سبيل المثال: إنها تتغير في بنيتها وآليات ممارستها مع شبكات

الاتصال الجديدة، إذ تتحول من كونها عامودية، تراتبيـة، قسْرية، إلى كونهـا أفقية، تعاونية، رضائية. وهذا شأن الثقافة في عصـر التّلفـزة والعَوْلَمـة، حيـث غزو الصور وسلطة الحواسيب وبنوك المعلومات: إنها لم تعد كما كانت عليه في عصر المطبعة والصحيفة أو الكتاب، بل هي آخذة في التغير، في مؤسسـاتها ومعاييرها ووسائلها، بقدر ما تغيرت وسائط الفكر والمعرفة، وبقدر ما تغيرت القوى التي تسهم في صناعة الحياة وتشكيل العالم.

* المدى الوجودي

باختصار: مع الحدث الكبير تتغير جغرافية المعنى وعلاقات القوة، بقـدر ما تتغـير أنظمـة المعرفـة ومنظومـات التواصـل. وهـذا مـا يمنـح الحـدث بُعـده الوجـودي والانطولوجي، إذ معه تتكشـف مناطـق جديـدة للوجـود، وتنبثـق قوى جديدة، بقدر ما يتكون فضاءٌ جديد للعقـل وتتشـكل خارطـة جديـدة للسلطة، الأمـر الـذي يُحْـدِث صراعـاً مـع السـائد والمـألوف، مـن المعـارف والتصرفات، أو من النماذج والمعايـير، أو مـن الأسـاليب والأذواق، وبصـورة تؤدّي إلى إعادة رسم الحدود بين الأشياء، بقدر ما تُفضي إلى إعـادة صـوغ الأفكار وترتيب الأفعال. وهكذا للحـدث مـداه الوجـودي وفضـاؤه العقلـي، كما له مشهديته وأولوياته التي تتغير معهـا نمـاذج الرؤيـة والتـأويل أو مبـادئ التصنيف والتقسيم أو معايير العمل والتسيير. ومحصلة ذلك انبجاس إمكانيات جديدة للوجود والحياة، تتيح تسمية مالاتجوز تسميته، أو قول مـا كـان يُمنـع قوله، أو فهم ما كان يمتنع فهمه، أو فعل ما لم يكن بالمستطاع فِعله.

هذا شأن الحدث اليوناني: لقد انبثقت معه قـوى جديـدة علـى مسـرح الوجـود بقـدر مـا فُتحـت علاقـات جديـدة مـع الحقيقـة، تجسّـدت في ولادة الرياضيات وفي تشكل المنطق والفلسفة، فضلاً عن ابتداع الديمقراطية، بما عناه ذلك من اجتراح إمكانيات جديدة للقول والتفكير أو للعمـل والتدبير، تقـوم على عَقْلنـة الخطـاب أو عَلْمنـة المدينـة أو تـداول السـلطة بشـكل عقلانـي أو

علماني. ومازال هذا الحدث يُستعاد حتى اليوم. وهذا شأن الحدث الكبير، لا ينفك يولّد مالايتناهى من التفسيرات والامكانات. يكفي شاهداً على ذلك أن الديمقراطية، كإمكان سياسي، مازالت تشغلنا بعد خمسة وعشرين قرناً من ولادتها، بحيث نعود اليها باستمرار، لنعيد التفكير فيها أو لصوغها من جديد.

هذا أيضاً شأن الحدث القرآني: لقد انطوى على امكانيات وجودية خارقة أتاحت للعرب الخروج من عجزهم وعزلتهم، بالنص والسيف او بالفكر والقوة. فكان أن انتشروا في الأرض، واستطاعوا تغيير خارطة العالم بما خلقوه من الحقائق والوقائع أو بما ابتكروه من العلوم والمعارف، على ما تجلى ذلك في أنظمة المعنى وتركيبات العقائد، أو في أنساق التشريع ومنظومات التواصل. وهذا الحدث لم يتوقف عن ممارسة حضوره وتأثيره في العقل والمخيال كما في التصرف والمسلك، توليداً لما يختلف من القراءات والتأويلات ، او لما يتعارض من التشريعات والممارسات. وكذا هو الحدث الكبير: إنه محل دائم للإختلاف والتباين، وفضاء منتج للتعدد والتعارض.

وبالطبع هذا شأن الحدث الغربي الذي مانزال نحيا في فضائه ونتحرك في أمدائه، ننعم بثمراته الطيّبة ونحصد نتائجه السيئة. إنه حدث هائل معه خرجت عقولٌ من قصورها، وأُطلقت قِوى من عُقالها، واستُغلت ثروات من مواردها، وذلك بقدر ما جرى اقتحام أقاليم جديدة للوجود، أو فتح مجالات بكر للقول والتفكير، أو اجتراح طرق فعالة في الدرس التحليل، أي بقدر ماجرى إنتاج علاقات مغايرة مع الحقيقة، او ابتكار صيغ جديدة للتعامل مع الواقع. وهذا ماأتاح للغربيين إمكانيات جديدة هائلة، تبدلت معها علاقات المعرفة والثروة والقوة، بشكل جعلهم يمارسون تفوقهم وتوسعهم، ففرضوا سيطرتهم على الغير وتصدّروا قيادة العالم، بقدر ما مارسوا خصوصيتهم بصورة عالمية، منتجة وفعّالة، أو خلاّقة وخارقة.

* قوة الحقائق

مغزى الاستشهاد بالأحداث الكبرى التي غيّرت وجه الأرض ومشهد العالم، أن الحدث والحقيقة والفكر، هي ثلاثة مفاهيم تتقاطع بقدر ما تتداخل. ولامجال لأن ينفك أحدها عن الآخر، بل يُعاد تركيبها باستمرار. ومع كل تركيبة مفهومية يحصل تغير في الخارطة وانقطاع في المشهد، تتغير معه أشكال المعارف وأنماط الروابط، على قدر ما للحدث من القوة والأثر، أو من الوزن والثقل. ولذا، لايمكن للمرء أن يفكر بصورة منتجة، بالقفز فوق الحدث وما يتولد عنه من الحقائق او الوقائع. فمن يفكر بصورة مجدية وفعالة، إنما يفكر فيما يحدث، وبسببه ومن أجله، أي من أجل صوغ الحدث والمشاركة في صنعه، إخراجاً للممكن مخرج الوجود، أو تدخلاً في لعبة الإمكان وخارطة الكائن، للإنخراط في عملية الإنتاج أو الخلق والتشكيل.

وما يحدث له قوته ووقائعيته. إنها قوة الحقائق التي يولدها الحدث والتي تفرض نفسها، في وضع ما أو قطاع ما أوحقل ما ، بقدر ما تُغير نماذج المعرفة ومعايير العمل، أو مرجعيات المعنى وأشكال التواصل، بصورة لامجال معها للعودة الى الوراء، إلا بقدر من الزيف والتضليل، أو بنوع من التعسف والتحجر، أو بضرب من العنف والارهاب.

هذه حال الأصولي المتديّن، الإسلامي أو البروتستانتي، الذي ينكر أثر الحداثة القائمة، باسم الوفاء للأصول والتقاليد: فهو إما أن يحيا عزلته أو يمارس إرهابه أو انتحاره، وإما أن ينخرط في الحداثة غيرمعترف بها، مُمارساً بذلك علاقته بذاته بنوع من الجهل أو الزيف. وهذه أيضاً حال الأصولي، المتفلسف، الذي لايعترف بما استجد على الساحة الفلسفية في الحقول والمفاهيم والمناهج، فضلاً عن التغير الذي طرأ بالذات على مفهوم الفلسفة وعلى ممارسة التفلسف: إنه لايستطيع ممارسة نشاطه الفلسفي بطريقة خلّاقة ومنتجة، بقدر ما يتعامل مع الفلسفة بوصفها تأسيس مدرسة فكرية أو

البحث عن أصل ماورائي أو احتذاء نموذج عقلاني أو بناء نسق منطقي. فالعمل الفلسفي يتميز بخلق المفاهيم الخارقة وصوغ الاشكاليات الهامة، على نحو يتعدى أنماط الاستدلال وأنظمة البرهان، كما يتعدى إرادة التأسيس والتأصيل أو بناء النماذج والأنساق. الأحرى القول ان الفيلسوف يخلق عالماً مفهومياً هو الذي يتيح للنسق أن يتشكل وللمنطق أن يفعل. وفي أي حال إن النص الفلسفي يندّ عن التعيين والتصنيف، بقدر ما يقبل تعدد القراءات وتباينها، بصورة حرّة ومفتوحة. وهذا شأن الحدث، يتعذر اختزاله أو القبض عليه من خلال مقولة واحدة،حاسمة أو نهائية.

* الحدث الفكري

كذلك، هذه حال من يمارس النقد الفلسفي الآن، دون أن يأخذ بعين الإعتبار التغير الذي أحدثه الفيلسوف كنط في مفهوم النقد وممارسته. فبعد الحدث الكنطي، الفكري، المتمثل في كتاب "نقد العقل المحض"، لاتجدي العودة الى ممارسة النقد بشكله القديم، كنقض للأحكام، إذ النقد بعد كنط أصبح بحثاً عن شروط الإمكان، ما يعني تجاوز نقد المذاهب والمدارس أو منطق التهافت والنقض. بهذا المعنى لاينتقد المرء لكي يدحض مقولة أو يُظهر خطأ، بل ينتقد لكي يَسْبر إمكاناً للوجود، أو لكي ينسج علاقة مغيرة مع الحقيقة، بتكوين وسط للتفكير أو تشكيل صعيد للفهم او فتح مجال للعمل والتواصل.

وإذا كان مفهوم النقد قد تغير مع النقد الكنطي، فإن مفهوم الحقيقة قد تغير بنوع من نقد النقد لكنط نفسه، على ما نجد لدى الذين أتوا بعده، كنيتشه وهيدغر، وخصوصاً لدى ميشال فوكو. والحال فالحقيقة تُفهم الآن بتجاوز يقين المطابقة ومنطق التعالي أو الإمكان القَبْلي، وذلك بإدراك الطابع البَعْدِي والمؤسساتي للمعارف، أو بفتح خطاب الحقيقة على ما يستبعده بالذات، أي فتحه على تاريخيته ومشروطيته، وعدم سَلْخِهِ عن أرضه ومحايثته.

من هنا فإن "تحليليـة" الحقيقة كتصور للموجود أو كشف للمحجوب، لا تنفصل عن "سياسة" الحقيقة، أي عن آليات إنتاجها أو إجراءات إقرارها أو مؤسسات نشرها وتداولها. والأهم أن قول الحقيقة لاينفصل عما تمارسه الخطابات، فيما تدّعي بيانه، من ألاعيب التصنيف والاستبعاد، أو من آليات الحجْب والتعتيم. وكل ذلك يودي الى تجاوز منطق المماهاة بين الموجود والمفهوم، أو بين المفهوم والمقول. من هنا الطابع الإشكالي للحقيقة[٣]، بوصفها علاقةً بين الذات والموضوع، أو بين الرؤية والكلام، او بين شفافية الخطاب وكثافة المفهوم.. بهذا المعنى نحن ننتج الحقيقة بقدر ماندعي الكشف عنها. بهذا المعنى أيضاً، نحن لا نفكر لكي نتماهى مع ما نعتقده أو نتصوره، بل نفكر لكي نتغير عما نحن عليه بصوغ أفكارنا على نحو مغاير. وهكذا مع كل عمل فلسفي خارق، نجد أنفسنا إزاء حدث فكري، يخربط مشهد المعارف وخارطة المفاهيم، بحيث يتغير التفكير بعده عما كان عليه قبله.

الاشتراكية والليبرالية

بعد هذه المثالات، على أحداث فكرية صرفة، يمكن الكلام على مثال آخر، هو حدث مركب، سياسي واجتماعي وفكري، يجسده انهيار الاتحاد السوفياتي، بعد إفلاسه وتحوّله الى نظام كلاّني آل الى سحق المجتمع تحت دكتاتورية العقيدة أو الحزب أو القيادة أو الامين العام. بعد هذا الحدث، لايجدي التعامل مع مقولات كالمادية والاشتراكية والشيوعية، وكأن شيئاً لم يحدث، وإنما المجدي هو فهم ماجرى وتشخيص ما وقع، لا لكي نقول بـ"نهاية التاريخ"، على ما قال فوكوياما، ولا لكي نؤكد، على العكس، بـ"أن التاريخ لم ينته"، على مايقول المثقفون الذين ينكرون الحقائق والمتغيرات إنقاذا لمقولاتهم أو دفاعاً عن أوهامهم.

فماحدث قد حدث، الأجدى قراءته للانخراط في صنعه، وذلك بفحص الثوابت والمسلمات، وإعادة النظر بنماذج الرؤية والتصنيف، وتفكيك أجهزة

الفهم وآليات التفكير، من أجل ابتكار لغة جديدة في التعاطي مع الواقع، والاحرى القول من أجل تغيير طريقة التعامل مع الأفكار وإدارة المقولات. إن مشكلة الافكار لاتكمن فقط في مضامينها، بل تكمن أيضاً وخاصة، في سياستها، أي في أسلوب التعاطي معها. قد تكون المقولة عقلانية، والأسلوب دوغمائياً. وقد تكون الأطروحة مادية، ولكنها تُدار بعقلية لاهوتية، أو ما ورائية. وبالعكس: قد تكون الأطروحة مثالية، ولكن يجري التعاطي معها بصورة حية وملموسة أو بعقل إجرائي عملاني.

مثل هذه التمييز يتيح فهم مأزق الفكر الماركسي. فالفلسفة الماركسية اعتبرت الدين أفيوناً، ولكنها أعادت إنتاج نفسها كديانة حديثة، بقدر ماجرى التعامل مع الأفكار كأقانيم لاهوتية أو كنظريات تنطوي على مفاتيح الحقيقة والخلاص. وهكذا فالماركسية، تبدو في منطوق الخطاب مادية، تاريخية، تحريرية، ولكنها من حيث التعامل مع نفسها كانت مثالية، طوباوية، دكتاتورية، وذلك بقدر ماجرى تأليه المقولات وعبادة الأسماء والأشخاص، أي بقدر ماجرى سلخ الفكر عن أرضه ومحايثته، أو بقدر ماجرى تحويل الواقع الحي، المتدفق والمضطرم، الى قوالب جامدة أو الى افكار مطلقة أو الى أدلوجات حديدية، آلت في نهاية المطاف الى العقم والجمود، كما آلت الى الضعف والانهيار.

في المقابل نجد أن الفلسفة الليبرالية هي على العكس من ذلك. فمنطوق الخطاب في هذه الفلسفة أنها متعالية أو مثالية، إنجيلية أو بروتستانتية، ولكنها من حيث تعاملها مع نفسها كانت دوماً مادية ، تاريخية، محايثة، بل حَدَثية، الأمر الذي مكّنها من تجديد نفسها باستمرار، بإعادة صوغ الأسئلة والاشكاليات، او بتجديد قوالب التفكير وأنظمة المعارف، أو خلق مساحات جديدة للتواصل والتبادل.

من هنا لايقتصر الفرق بين العالم الاشتراكي والعالم الليبرالي على المضامين الايديولوجية، وانما للامر بُعده الوجودي والانطولوجي المتمثل في

الامكان الدائم على التجدد والتغير، وفي امتلاك القدرة على الخلق بتوسيع مساحات القول ومجالات الفعل. ففي الحالة الاشتراكية، تغلبت إرادة النضال والتغيير على إرادة الفهم والتشخيص، وطغت إرادة المدافعة والسيطرة والمحافظة، على إرادة الخلق والانتاج والانفتاح. من هنا آل المشروع الاشتراكي الى العجز والإخفاق، وتحول من أداة تحرير وتغيير الى قمع البشر وتأبيد الواقع وإعادة إنتاج التفاوت والاستغلال والاستبداد. أما الفلسفة الليبرالية، فقد تميزت بعلاقتها النقدية مع ذاتها، الأمر الذي أتاح لها ممارسة حيويتها الفائقة، فكرياً وسياسياً، فاستطاعت بذلك تجديد نفسها وإعادة صوغ مشروعاتها وبرامجها، وظلت على مستوى الحدث بقدر ما أسهمت في صنعه وتشكيله.

والحدث هو إمكان مفتوح لتفسيرات جديدة كاشفة، أو لقراءات مبتكرة ومثمرة. وهذا شأن الحدث المتمثل في انهيار المنظومة الاشتراكية.. إنه مدعاة لإعادة قراءة النص الفلسفي، لدى ماركس، بالتعامل معه بوصفه تجربة وجودية او علاقة بالحقيقة، مايدعو الى تعرية ما تمارسه إرادة العقيدة والادلوجة، في الخطاب الماركسي، من آليات الكبت والمنع او الحجب والاقصاء.

بهذا تُعاد الامور الى نصابها، فتكون مهمة الفكر في المقام الاول هي القراءة والفهم. والعالم إنما يتغير بقدر ما تتغير أدواته المفهومية. وهذه المهمة هي مهمة نقدية تقوم على تفكيك عوائق الفكر وآليات عجزه، أو على تعرية ممارساته الباطنة والمعتمة، لإعادة تركيب الواقع من جديد، بتحرير الفهم من التهويمات الايديولوجية والعقلية الشعاراتية أو اللغة الرسولية والتبشيرية.

• الفكر والواقع

أيا يكن، إن حدثاً مثل انهيار الاتحاد السوفياتي يعمل على إعادة صياغة إشكالية الفكر والواقع، بحيث لا يُختزل العالم إلى مقولة ضيقة أو فكرة مجردة

أو أدلوجة طوباوية أو نظرية نهائية.. بل يجري صنع الواقع بالاشتغال على الذات ونقد الأفكار، أي بصرف المقولات وتحويل المفاهيم وتعديل الأهداف أو إعادة صياغة البرامج والمشاريع. وكل ذلك يقتضي التخلي عن اللغة النبوية في التعاطي مع المهام والأدوار، ونقد الأساليب الدوغمائية في إدارة المقولات والأفكار ، والتحرر من التهويمات الايديولوجية في قراءة العالم، على ما تجلى ذلك في هوامات التقدم والاشتراكية والحرية ..

وفكرة الحرية ، كما جرى التعامل معها في المشاريع التحررية، تقدّم مثالاً بارزاً على ممارسة التهويم الايديولوجي. فدعاة التحرير قد تصوروا الحرية بلا قيد أو سلطة. وهذا وهم كبير أنتج أسوأ السلطات وأعتى الدكتاتوريات. لأنه لاحرية لأحد مالم يشكل سلطته أو يمارس فاعليته وحضوره، في ميدان عمله أو في بيئته ومحيطه، لاعلى سبيل التعسف او القهر والاستبداد، بل عَبْر الخلق والانتاج او على سبيل الفيض والازدهار.

والكلام عن الحدث السوفياتي، يستدعي الكلام عن الجوانب السلبية للأحداث عموماً. فالحدث أكان إنجازاً فكرياً او إبداعاً سياسياً أو تشكيلاً حضارياً، قد يُقرأ بصورة عقيمة، أو يجري التعامل معه بعقلية أحادية تبسيطية، وقد يوظف بصورة سيئة أو مدمرة. هذا شأن النصوص التي هي عوالم دلالية فسيحة، قد تترجم جموداً وتحجراً، بقدر تتحول الى قررات عقائدية أو الى أحكام جاهزة. وهذا شأن الأعمال الفكرية الخارقة بمفاهيمها وإشكالياتها، قد تترجم عجزاً وقصوراً، بقدر ما يجري اختزالها الى أنساق محكمة أو الى قوالب ضيقة. وهذا شأن الأنظمة السياسية والتشكيلات الاجتماعية ، إنها تولد الاستبداد والقهر، بقدر ما تتحول الى معسكرات ايديولوجية أو الى هويات مغلقة ونهائية.

إن الحدث الكبير، أيا كانت طبيعته، إنما يشبه الحدث الكوني الأعظم، أي هو نوع من الانفجار الذي لايكف عن التوسع والانتشار، خالقاً بذلك عوالم جديدة وتشكيلات جديدة تتسع معها مساحات الإمكان الوجودي.

من هنا يحتاج الحدث ، دوماً، الى اعادة القراءة، بقدر مايجري اختزاله او مصادرته أو طمسه، من خلال توظيفاته النبوية والرسولية، او المثالية والمتعالية، او الايديولوجية والطوباوية.

• الرهان الفلسفي

غاية القول: مع الحدث لايعود بالامكان أن نفكر بعده كما كنا نفكر قبله، إذ هو يخربط العلاقة المعقدة بين الأنا والفكر والوجود، بقدر ما يتكشف عن إنتاج حقائق جديدة تفرض نفسها وتمتلك وقائعيتها.

والحال، فالحدث يغير علاقة المرء بذاته وبغيره، بقدر ما يُسفر عن أشكال جديدة للتواصل والتفاهم. هذا شأن الحدث الإعلامي المتمثل في ثورة المعلومات وانفجار تقنيات الاتصال: إنه يفتح باب الكلام عن "الإنسان العالمي"[٤] بقدر ما يزيل الحدود بين اللغات والثقافات والقارات، بفعل الشبكات الالكترونية. بذلك فهو يغير علاقة المرء بهويته، بقدر ما يتيح نشوء روابط جديدة بين البشر، تتجاوز صلات اللغة والعرق والدين والارض.

والحدث يغير العلاقة بالفكر من جهة أخرى. هذا شأن حدث فكري تمثل في تشكيل ميدان معرفي حول الوقائع الخطابية. مثل هذا الحدث الذي حوّل المنطوقات الى موضوع لانتاج معارف جديدة، قد غيّر مفاهيمنا للحقيقة والنص والمعرفة. ذلك أنه مع نشوء علم النص وميدان الخطاب، لاحقيقة تسبق النص عليها، ولا معرفة تفهم بمعزل عن آليات إنتاجها. بهذا المعنى لامجال للكلام على أفكار خالصة أو مفاهيم محضة بمعزل عن جسد اللغة وتراكيب النحو وسلاسل المنطوقات. الأحرى القول إن الماهيات المتعالية التي نحاول دركها هي شبكات دلالية أو مفهومية تخضع للتحول المستمر، أي هي ماهيات تختلف عن نفسها باختلاف الخطابات والنصوص.

وأخيراً فالحدث يغير علاقة المرء بالوجود نفسه، بقدر ما يُسفر عن تجسيد عوالم ممكنة كانت تبدو مستحيلة. والمثال الفلسفي البارز على ذلك،

هو الكوجيطو الديكارتي: أنا افكر إذن أنا أوجد. مع هذه الصيغة من العلاقة بين الفكر والوجود، ينتقل الانسان من طور المخلوقية اللاهوتية إلى طور الفاعلية الوجودية، مُغلّباً استقلاليته بفكره على طاعته لربه. إنه مثال على إعادة التفكر لتغير العلاقة بالعالم عبر إعادة ترتيب العلاقة بالفكر، على النحو الذي يتيح للمرء ممارسة وجوده وإبداع ذاته بصورة أكثر فاعلية واستحقاقاً. وهكذا نحن إزاء مركّب مفهومي جديد، اعتُبر افتتاحاً للحداثة الفكرية، أي صوغاً للحدث الغربي، على الصعيد الفلسفي، من خلال إعادة صياغة الاشكالية بين الأنا والفكر والوجود. لاشك أن هذه الصياغة قد خضعت للتبديل والتغيير مع الذين أتوا بعد ديكارت، من الفلاسفة والمفكرين الذين قرأوا مقولته قراءة نقدية، تأويلاً وانتهاكاً، أو تشريحاً وتفكيكاً، فزحزحوا المشكلة وأعادوا الصياغة من جديد، في ضوء الحدث وعبر الانخراط في صناعة العالم، على صعيد الفكر والمفهوم.

وهذه هي مهمة الفلسفة: قراءة لما يحدث هي في الوقت نفسه خلق بيئة مفهومية يتغير معها العالم بقدر ما تنسج علاقات مغايرة مع الحقيقة. بكلام آخر: مهمة الفلسفة هي إحالة الوقائع التي يُنسج منها الوجود الى إشكاليات فكرية أو مركبات مفهومية تتيح المشاركة في صنع العالم وإعادة تركيب الواقع. هذا هو رهان الفكر الفلسفي بوصفه نشاطاً مفهومياً أو عملاً استشكالياً. إنه مَفْهَمَة[٥] وأشْكَلة[٦] . أما المَفْهَمة فإنها تحول العلاقة بالحدث، من خلال قراءته وصوغه، إلى رهان تتسع معه رقعة الإمكان. وأما الأشْكَلة فإنها تتيح تشكيل الموضوعات بإقامة علاقة ملتبسة ومركبة مع الحقيقة. وهكذا مع كل عمل فكري نحن إزاء أشْكَلة للموضوعات بقدر ما نحن إزاء مَفْهَمة للرهانات.

* المنطق والاخلاق

في ضوء ذلك تتغير العلاقة بالفكر نفسه، على نحو يحرر النشاط الفكري من المعيار والنموذج بقدر ما يتيح له تجاوز الثنائيات التي تحكمت

بالعقل الفلسفي منذ أفلاطون، كثنائية الأصل والنسخة، او الموضوع والمحمول، أو الذاتي والعرضي، أو الذات والموضوع، أو الماهيات والأعراض.

بهذا المعنى نحن لانفكر لكي ننسخ الكائن أو نعكس الواقع، ولا لكي نتماهى مع الغالب، وإنما نفكر في مجريات هذا العالم، لكي نعرف ماحدث، او لكي نراهن على ما يمكن أن يحدث. بكلام آخر: نحن لانفكر لكي ننشئ هويات لاهوتية أو وحدات ماورائية أو كليات متعالية أو ماهيات صافية، بل نفكر لكي نعيش الحدث أو لكي نسهم في خلقه، بخلق المفاهيم والاشكاليات الفلسفية او بإبداع المجازات والأساليب الشعرية أو بإنتاج المعارف والمعادلات العلمية. وبالطبع قد نفكر بالشطحة الصوفية أو الصورة السينمائية أو اللوحة الفنية، كما نفكر أيضاً ، لا أخيراً، بالابداع السياسي أو بالوَجْد العُشقي أو بالفِعل التواصلي والعمل التبادلي.

بذا يصبح التفكير في الحدث حدثاً خالقاً لنمط حياة أو لولادة قوى جديدة. من هنا فالذي يفكر حَدَثياً، لايحاول استعادة أصول مَنْسِية أو الوفاء لتقاليد عريقة أو احتذاء نماذج كاملة ، بل يفكر لكي يكون على مستوى الحدث، ولكي يمارس وجوده، بصورة خلاّقة، على سبيل الاستحقاق والازدهار. باختصار: من يفكر بحسب "منطق الحدث"[٧]، لايسعى الى التطابق مع صورة العالم، ولا الى التطابق مع صورة يكونها عن نفسه، وإنما يفكر لكي يخلُق ما به يتغير عما هو عليه، لكي يغير مشهد المعرفة وعلاقات القوة. بذلك يجري تجاوز منطق الماهية والهوية، نحو منطق علائقي تشتغل فيه الأفكار والمفاهيم كأجهزة لتفكيك القِوى والبنيات أو كشبكاتٍ لتحويل الروابط والعلاقات، وذلك من أجل إعادة تركيب الواقع، بصورة تؤدي إلى انبثاق قوى جديدة ورسم مصائر مختلفة، بقدر مايؤدي إلى تشكيل عوالم مغايرة للمعنى أو فتح مجالات جديدة للتداول والتبادل.

كذلك يجرى تجاوز أخلاق النموذج والمثال، التي تؤول إلى الاستلاب والارتداد، ولا تنتج سوى الفضائح والانتهاكات، نحو خلقيات جديدة تقوم على الخلق والانتاج، وتتحدث بلغة تفاهمية تواصلية، أي خلقيات تتيح للمرء الاعتراف بالحقائق لكي يحسن التعامل مع الحدث، أو لكي يتقن فن المشاركة في صناعة الاحداث. إن هوياتنا ليست أصولاً نحاول التماهي معها، ولاهي نماذج نسعى الى احتذائها أو أفكاراً مجردة نعمل على تحقيقها. إنها بالاحرى ما نصنعه بأنفسنا وعالمنا، عبر ما نتتجه من الحقائق أو نخلقه من الوقائع.

* القوة والفرادة

ختام القول: بعد الأحداث الكبرى والتحولات الهائلة، لاشيء يبقى على ماهو عليه من المبادئ والتعاليم أو من القيم والمفاهيم، كالحرية والمساواة، او العدالة والتنمية، أو التقدم والتنوير، أو العقلانية والتحديث.. فكل هذه المفردات وسواها من القيم العامة والمشاريع الايديولوجية، تحتاج بعد الحدث الى التبديل والتغيير، أو إلى إعادة الانتاج والابتكار، أو تحتاج على الأقل إلى أن تُدار ويجري تداولها بصورة جديدة. هذا شأن مفاهيم وتعاليم وصيغ كالاشتراكية أو الاسلام أو القومية أو حتى الديمقراطية، لايمكن أن تبقى على ماهي عليه، بعد أن جرى انتهاكها وتكشفت عوراتها بفعل الأحداث والتطورات . فالاشتراكية بانت تهويماتها بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، والإسلام لم يعد كما كان عليه بعد الثورة الايرانية وتشكل الحركات الاسلامية، والقومية تكشفت عن هواماتها بعد التجارب الوحدوية الفاشلة أو المدمرة ، والديمقراطية تغيرت معطياتها مع الدخول في عصر العولمة والأعْلمة[8]. هذا لمن شاء أن يفكر ويتصرف بطريقة منتجة وفاعلة، لا لمن شاء نفي الواقع بفكره، أو عزل نفسه عن مجريات العالم.

ولهذا فإن الحوارات المضمومة في هذا الكتاب، والمتصلة أساساً بالمستجدات من الأفكار والأحداث، ليست من قبيل الحقائق المتعالية أو

المقولات الفاصلة، بقدر ماهي قراءات لأفكار وأحداث، يمكن أن تشكل مادةً أو حافزاً لقراءات جديدة، تتغير معها الأفكار أو تتجدد المفاهيم، في ضوء ما يحدث ويستجد.

بهذا المعنى لايكتب الواحد لكي يعلم الغير او يفكر عنه او يقول له الحقيقة، بل يكتب ويفكر ، لكي يمارس فاعليته وحضوره أو فرادته عبر ممارسته لحريته في التفكير ولحيويته الفكرية بصورة غنية، مثمرة وثمينة. ومصير الأفكار أن تتغير أو تُعاد قراءتها بصورة مغايرة، مع تطور الأحداث وتغير الحقائق. فكل حدث يفرض نفسه بوقائعيته وبما يولده من الحقائق. ولكل حدث منطقه الخاص وشكله المميز في التفكير. إنها قوة الحدث وفرادته. وهذا شأن الحدث الفكري بالذات. إنه مفهوم خارق يتجسد في نص هو في منتهى الفرادة.

الهوامش

١ ـ ثمة نظرية حول الحدث للفيلسوف الفرنسي آلان باديو، يعرضها في كتابه: **الكينونة والحدث** (بالفرنسية) منشورات سوي، باريس ١٩٨٨، أو في كتابه **الأخلاق** (بالفرنسية) منشورات هاتييه، باريس، ١٩٩٣، وذلك حيث نجد شرحاً موجزاً ومكثفاً للعلاقة بين الكائن والحدث والحقيقة، من خلال مفهومات الأثر والوفاء والذات، وتحت ما يسميه "أخلاقية الحقائق".

٢ ـ بالنسبة للتحولات التي طرأت على واقع السلطة ومفهومها، في عصر الحاسوب، يمكن الاطلاع على كتاب ألفن توفلر، **تحول السلطة**، ترجمة حافظ الجمالي وأسعد صقر، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق ١٩٩١.

٣ ـ حول إشكالية الحقيقة وتحليليتها وسياستها لدى ميشال فوكو، يمكن مراجعة كتاب السيد ولد أباه، **التاريخ والحقيقة عند ميشال فوكو**، دار المنتخب العربي، بيروت ١٩٩٤.

٤ ـ "الانسان العالمي" أو "عولمة الأنا" وسوى ذلك من التعابير، قد أصبحت متداولة لدى الكتاب والمفكرين في قراءتهم لأثر العصر الالكتروني والمجال التلفزيوني على العلاقات بين الهويات الثقافية.

٥ ـ المَفْهَمة، من مفهوم، هي صوغ المفاهيم أو خلع الطابع المفهومي على الأحداث والتجارب.

٦ ـ الأشْكَلة، من إشكال أو إشكالية، هي صوغ الإشكاليات، أو خلع الطابع الإشكالي على الأفكار بوصفها علاقة بالحقيقة، تماماً كما أن الأسْلَمة، مثلاً، هي فرض الطابع الإسلامي على الأفكار والتصرفات.

٧ ـ يُعد الفيلسوف الفرنسي جيل دلوز أول وأهم من كتب حول منطق الحدث، كما في كتابه **منطق الحس** (بالفرنسية) منشورات مينوي، باريس، ١٩٦٩. يمكن الاطلاع على خلاصة آرائه، في هذا الصدد، في "المجلة الأدبية" الفرنسية (Magasine Littéraire) التي أعدت ملفاً خاصا حول أعماله، العدد ٢٥٧، ايلول ١٩٨٨.

٨ ـ الأعْلَمَة، من إعلام، هي فرض الطابع الإعلامي على حياة الانسان ونشاطاته.

القسم الأول

الفكر والحقيقة

النص الحايث(*)

١ ـ وقائع اللغة

* *ألا ترى أن ممارسة التفكير من خلال لغة هي فضاء للتخييل، سعياً لحقيقة الذات الخاصة، هي دخول في الممتنع، إذ لكل حقيقة غائيتها المسيطرة على الذات؟*

ـ يقال للذات، لا للحقيقة، بأن لها غائيتها، إذ الغاية تتعلق بفعل الذات وعالم الانسان. الأحرى القول إن للحقيقة وقائعيتها التي بها تفرض نفسها على الذوات المفكرة، سواء تعلق الأمر بصنائع البشر أم بحوادث الطبيعة وسيرورة الزمن.

وما أراه هو أن المرء يصنع حقيقته بالاعتراف بالحقائق لا بتجاهلها أو إنكارها. وإذا كان المرء يصنع ذاته ويمارس وجوده عبر لعبة التفكير وتوليفات الفهم، فإنه لا تفكير يمارس من دون وقائع اللغة أو فعل الكلام، ولا فهم يؤلف من دون النسج على منوال المخيلة.

وهكذا فالأمر هو دوماً ملتبس مستشكل، بمعنى أن الفضاء الذي تخلقه المخيلة عبر مجازات اللغة وحوازاتها، أو عبر رموزها وإيحاءاتها، أو عبر

(*) حوار أجراه الشاعر السعودي علي العمري والصحافية السورية ملك خدام، ونشر على ثلاث حلقات في مجلة "اليمامة" السعودية، في ٩٥/١٢/٢ و٩٥/١٢/٢٣ و٩٦/١/٦.

أصدائها وترجيعاتها، يمكن ذات المفكر من تغيير الشروط بخرق الحجُب واجتياز الحدود أو الفكاك من أسر الأصول. فبالتفكيك يصبح الممتنع ممكناً.

بالطبع لا يعني ذلك أن المرء هو مريد معانيه أو سيد موقفه أو مالك حقيقته. ذلك انه إذا كانت للخطابات وقائعيتها، فنحن بقدر ماتتعامل معها بوصفها لباس المعنى أو مرآة الحقيقة أو لسان حال الذات، تلجأ هي إلى المراوغة لكي تنتقم منا وتنزلق بنا إلى مالا نريده أو إلى مالا نفكر فيه. من هنا نحن لا نقول اليوم على سبيل القطع: أنا أفكر إذن أنا أكون أو أنا أوجد. فمثل هذا القول الذي يتناسى حقيقة اللغة يحجب ماهو موجود. ومن هنا أيضاً لا أقول مع ديكارت بانني أفكر لكي أحسن قيادة عقلي، بل أقول اني أفكر لكي أكشف عما هو لا معقول في عقلي، أو لكي أعرف معنى أقوالي. أو أقول انني أكتب لكي أهرب من اختلافي ووحشيتي، أو لكي أتحرر من هواماتي وأطيافي. وتأويل ذلك ان الثقة المفرطة لدى الكائن المفكر، في استعمال لغته أو في السيطرة على عقله، تعطي مردودها العكسي. فالفكر هو مجرد رهان ينطوي على قدر من اللعب والمجازفة. من هنا الحاجة الدائمة إلى إعادة الخلق والتشكيل، بفتح الانساق المحكمة أو خرق الحجب الكثيفة أو كسر القوالب الجامدة أو تفكيك المنظومات المغلقة. بهذا المعنى فنحن لا نقبض على الحقيقة. وإنما نمارس وجودنا بأن نقيم مع الحقيقة علاقة ملتبسة متوترة تجعلنا نتردد بين المفهوم والحدث، بين الأنا والعالم، بين القوقعة والمتاهة..

٢ ـ المثقف المناضل والفاعل الثقافي

** هناك من يرى في نسفك لدور المثقف العضوي تعالياً على الظرف التاريخي والأمية المتفشية بشكل مرعب في العالم العربي. فما رأيك؟*

ـ انني كمشتغل بالفكر وعلى الأفكار، لم تعد تخدعني الأقوال والشعارات، وعلى رأسها مقولة "المثقف العضوي". فالمثقف كما مارس دوره، خصوصاً في العالم العربي، تعامل دوماً مع نفسه بوصفه القائد والمرشد للأمة

والمجتمع، أو بوصفه الحارس والمؤتمن على القيم والحقوق والحريات. وهذه خدعة مزدوجة للذات وللناس دفع تكاليفها المثقف الذي أمسى في مؤخرة المجتمع، وفي عزلة عن الناس. وعلى كل حال هذه هي عاقبة الذين يفكرون عن الناس، أو الذين يعتقدون بأنهم يعبرون عن آمال الشعب وتطلعاته، أو الذين يدعون بأن تغيير المجتمع منوط بتطبيق مقولاتهم وشعاراتهم.

ولا معنى لاتهامي بأنني أتعالى على الظرف التاريخي. بالعكس، فإني بنقدي للمثقف أحاول أن أكشف كيف أنه أصبح على هامش الفعل والتأثير في مجريات الأحداث والأفكار. والدليل على ذلك أن المثقفين، عندنا، لا يملكون إزاء مايحدث سوى إصدار بيانات الاستنكار والاستهجان أو إتقان لغة التأسف والتفجع. هكذا فالمثقفون بقدر مايصرون على ممارسة دورهم التاريخي، يكادون يخرجون من التاريخ لكي يصبحوا على هامش الهامش. وهذا مصير الذين يؤلهون مقولاتهم ويقعون أسرى شعاراتهم: لابد أن تحاصرهم الوقائع وأن تفاجئهم الأحداث من حيث لا يحتسبون ولا يفكرون، على مآل إليه وضع المثقف الذي يثبت، يوماً بعد يوم وحدثاً بعد حدث، بأنه لا يحسن التعامل مع الوقائع، لأنه لا يحسن أساساً إدارة أفكاره والتعاطي مع قضاياه.

لا أنكر أن دولاً وأنظمة عربية عدة، قد تبنت أو رفعت، منذ الخمسينات، الشعارات التي طرحها المثقفون المناضلون بشأن الحرية والديموقراطية والاشتراكية والوحدة والعلمانية والتقدمية.. ولكن ماذا كانت النتيجة بعد المحاولات والتطبيقات؟ تراجع الحريات، وتعثر مشاريع التنمية، وفشل تجارب الوحدة، وانهزام العلمانية أمام الحركات الأصولية، ومحاصرة المجتمعات من داخل أو من خارج. بل اننا نشهد اليوم مايشبه التفجير والتدمير لغير بلد عربي. وحدها نجت من إرادة التدمير والتقسيم البلدان التي لم تتسلم السلطة فيها النخب المثقفة، أو التي يحكمها ساسة يحسنون إدارة أفكارهم بقدر مايتعاملون مع الوقائع بصورة فعالة ومنتجة. وأنا أسألكما هنا: ماالذي كان يمكن أن يحصل في السعودية والكويت والأردن وتونس والمغرب وسورية، لو حُكمت هذه البلدان

بعقلية النخب المثقفة العقائدية أو الحزبية. بالطبع لن يحصل الفردوس الليبرالي الموعود أو المفقود، بل سيحل الخراب وتعود البلاد إلى الوراء. وهكذا فالمثقف حيث حكم فشل، وحيث لم يحكم يشهد على عجزه وهامشيته.

هذا عن دور المثقف التاريخي، أما بالنسبة إلى اعتراضك بالسؤال عن "الأمية المتفشية بشكل مرعب في العالم العربي"، فلي عليه أكثر من تعليق:

أولاً، هناك تهويل تنطوي عليه العبارة، إذ هي لا تصف واقع الحال. فالشعوب العربية ليست أمية إلى هذا الحد المفزع الذي يتخيله المثقفون الغارقون في أوهامهم الذاتية وتهويماتهم الايديولوجية حول الحرية والتحرير والتنوير.

ثانياً، ان تفشي الأمية، ولأقل بالأحرى محاربة الجهل، ليس منوطاً بالمثقفين العقائديين، بل هو عمل يرتبط بالفاعلين الثقافيين على اختلاف فئاتهم وحقول عملهم، وأعني بهم المنتجين أو المبدعين في ميادين الأدب والفن والعلم والفكر، فضلاً عن العاملين في المؤسسات التعليمية والأكاديمية والاعلامية. ولا أبالغ إذ أقول بأن عملاً مسرحياً ناجحاً لعادل امام له فاعلية تنويرية أكثر بكثير من عشرات الخطابات الايديولوجية التي تبجل التنوير وتهاجم القوى الظلامية.

ثالثاً، والأهم، ان آخر من يحق لهم أن يتهموا سواهم بالأمية هم المثقفون من أصحاب الدعوات وحملة الشعارات. ذلك أن المثقف قد أثبت جهله بالحقائق بقدر ماأثبت فشله في مهمته التاريخية. وآية ذلك عندي أن المثقفين بقدر ماادعوا أنهم يعرفون، أكثر من الناس، بحقائق التاريخ والاجتماع والسياسة، آل بهم هذا الادعاء إلى الجهل بأوضاع المجتمع المراد تغييره. والدليل ان المجتمعات العربية تتغير دوماً ويعاد تشكيلها بعكس مايريد لها المثقفون الذين يفاجأون بالعصبيات الفاشية والتشكيلات الأصولية وتناسل التكتلات الحزبية والفئوية.

طبعاً ان المثقفين مازالوا يتعيشون على شعاراتهم حول الديموقراطية والعلمانية والاستنارة وحق الاختلاف وحريات التعبير وحقوق الانسان...

ولكنهم لم يشتغلوا على هذه المقولات والمسائل على نحو يؤدي إلى تخصيبها وإعادة انتاجها، ولا على نحو يؤدي إلى إنتاج مقولات ومفاهيم جديدة. فلا أفكار جديدة خارقة بشأن المجتمع والسلطة والديموقراطية.. وإنما يقتصر الأمر على الشرح والتكرار أو على الترويج والاستهلاك. الأمر الذي يحملني على القول بأن المثقفين دعاة الديموقراطية ليسوا أكثر ديموقراطية من الحكام الذين ينتقدونهم. وإلا كيف نفهم أو نفسر بأن الكل، ساسة ومثقفين، يريدون الديموقراطية ولا يقدرون عليها، وان الكل يسعون إلى تحرير المجتمع من القوى الظلامية فإذا بهذه القوى تتوسع وتزداد شراسة، وهذا شأن سائر المقولات: فالمثقفون ليسوا أكثر علمانية أو عقلانية أو تنويراً من سواهم. وتفسير ذلك عندي اننا لا نعرف معنى مانقوله أو نطرحه، واننا نجهل بالمجتمع المراد تغييره. ومعنى الجهل هو اننا لا ننتج أفكاراً حول العالم والأشياء. ومن لا ينتج فكراً حول الشيء لا يستطيع تغيير علاقته به. لان أفكارنا ليست في النهاية سوى علاقتنا بذواتنا وبالغير أو بالعالم والأشياء. ولهذا لا نستطيع تغيير المجتمع مالم يصبح مجالاً لانتاج أفكار تغير علاقتنا به وبالفكر نفسه.

وبالإجمال اني أرى ان عجز النخب المثقفة عن الفعل والتأثير تفسره بالذات نخبويتهم واصطفائيتهم، أي كونهم تعاملوا مع أنفسهم بوصفهم نخبة الأمة أو صفوة المجتمع التي تعرف الحقيقة وتقولها للناس، والتي يتحول على يدها المجتمع نحو الديموقراطية، أو يتحرر من تخلفه وتبعيته لكي يحقق رقيه وازدهاره. وهذه أوهام زرعت في العقول منذ فلاسفة الأنوار، وترسخت بشكل خاص مع ازدهار الأدلوجات النضالية الماركسية أو الاشتراكية. انها خرافات أحاول التحرر منها. فالمثقفون ليسوا محرك التاريخ ولا هم القابلة التي على يدها تتم الولادات والتحولات. ان المجتمع يتغير بكل قواه الحية والمنتجة، وفي جميع قطاعاته ودوائره، وعلى مختلف صعده ومستوياته. ولا أعتقد ان المثقفين من دعاة الديموقراطية والاستنارة والحداثة أو التنمية، يسهمون في تحديث المجتمع أكثر من مصممي الأزياء، أو لاعبي الكرة، أوْ نجوم الغناء وأبطال الشاشة، أو

مهندسي الحواسيب والاوتوستزادات الاعلامية. ليعترف المثقفون "المتنورون" بالحقائق، لانهم باتوا آخر من يسهم في صناعتها.

من هنا أختم جوابي على هذا السؤال بالقول: لست أنا الذي أعمل على نسف الدور التاريخي للمثقف، وإنما هو الذي يقوض دوره بنفسه. كذلك فأنا لا أتهم الغير ولا أقول بنوع من الجلد لذاتي. انني لست قاضياً أو شرطياً. وإنما أنا قارىء للحدث يهمه أن يفهم مايستعصي على الفهم أو أن يعقلن مالا يعقل. والذين يعترضون على نقدي للمثقف، يريدون لي أن أسدل الستار على عقلي، وأن لا أقاوم العماء الذي يحيط بي. وإذا كان من حق المثقف المناضل أن ينبري للدفاع عن قيم الأمة وحقوقها وحرياتها ورموزها، فإن من حقي أن اقرأ المسكوت عنه في خطاباته، لكي أفسر العجز والهشاشة والهامشية، أو لكي أفضح ماتمارسه من خداع وزيف أو من تعمية وحجب دفعنا أثمانها كوارث وانهيارات.

٣ ـ الحاضر التراثي والحاضر الحداثي

** ترى الحداثة "في نسج المرء علاقة جديدة بقديمه أو معالجة حاضره معالجة مختلفة". كيف يتأتى ذلك بعيداً عن التعامل مع التراث بانتقائية؟ وهل الأطروحات الفكرية العربية خلال هذا القرن حاولت شيئاً خلاف معالجة حاضرها بشكل مختلف؟*

ـ أشكركما على هذا السؤال الذي يثير في وجهي اعتراضاً جدياً وحقيقياً. وسوف تكون إجابتي عليه نوعاً من القراءة في مفرداته وعباراته:

السؤال يثير إشكالية اساسية انشغل بها المفكرون العرب منذ عصر النهضة، عنيت بها اشكالية التراث والحداثة التي طرحت بصيغ وأشكال مختلفة. وأنا إذ أفكر في هذه المشكلة، أحاول إعادة صوغها بإعادة ترتيب العلاقة بين طرفيها: التراث والحداثة، وذلك بفهم كل منهما فهماً جديداً مختلفاً.

وما أراه في هذا الخصوص ان التراث ليس هو القديم الذي مضى أو الماضي الذي تقادم، وإنما هو شيء لا ينفك يحضر ويؤثر فينا لأنه جزء من

كينونتنا الرمزية ومقوم من مقومات هويتنا الثقافية. بل هو يؤثر في جسدنا ذاته، لأنه يجسد رؤية للجسد وطريقة في التعامل مع الرغبة والهوى. من هنا لا إمكان للانفصال عنه بصورة جذرية.

وبالطبع هذا شأننا مع الحداثة. فهي حدث قد اخترقنا واستولى علينا استيلاء ما، ومازال يغزونا بشكل أو بآخر، بالرغم من إرادة المحافظة ومحاولات الهروب إلى الوراء للاحتماء بالأصول العريقة والأمجاد التليدة. نحن إذن إزاء حدث مازال يولد مفاعيله وينتج تشكيلاته المتلاحقة، وبخاصة الاخيرة منها المسماة ما بعد الحداثة: فإما أن نجابه هذا الحدث بقراءته وحسن التعاطي معه لكي ننخرط في صنع حداثتنا، بالخلق والإنتاج، بالتواصل والتبادل، أو أن نبقى في مؤخرة الأمم وعلى هامش الفعل التاريخي، أو أن نفعل سلباً على نحو يدّمر الذات ويخرّب العمران، على ما نشهد في غير بلد عربي.

هذا الفهم للتراث والحداثة يتيح لي التحرر من ثنائية الإنقطاع والتواصل، وسواها من الثنائيات التي تحشر المفكرين العرب في عنق الزجاجة، بقدر ما تفرض عليهم منطق الإحراج، أي الاختيار بين الأنا والآخر، أو بين الخصوصية والعالمية. عنيت بذلك أنني لاأتعامل مع أي إرث رمزي أو نتاج ثقافي بوصفه هوية ثابتة أو نموذجاً تاماً أو سلطة معرفية. وإنما اتعامل مع كل التراثات والنتاجات بوصفها حقولاً للقراءة أو مواد للتفكير، أي بوصفها معطيات ثقافية أو منجزات فكرية تفتح بدورها المجال لتشكل إمكانيات جديدة للتفكير على الأفكار أو لإعادة الاشتغال على المسائل نفسها.

بهذا المعنى ليس الحداثي من ينقطع عن تراثه، وإنما هو الذي يحسن التعامل مع أصوله وتواريخه. فالتراث هو مخزون ثقافي أو رأسمال رمزي يمكن الإشتغال عليه وتحويله إلى عمل فكري أو أدبي أو الى تشكيل فني جمالي. ولنأخذ النصوص التي هي جزء من وقائع التراث مثالاً على ذلك. وأنا أستعمل عبارة "وقائع التراث" عمداً، لأقول بأن النصوص التراثية ليست هي الماضي فقط، بقدر ما هي الماضي الذي لا ينفك يحضر ويفرض وقائعيته علينا

نحن الأحيـاء، كمـا هـو شأن النص القرآني أو شعر المتنبي أو مقدمـة ابن خلدون. وهكذا فالنص القديم هو شكل من أشكال الحاضر، بقدر ما يشكل معطى أنطولوجيا لامجال لتجاوزه أو نفيه.

وهذا أيضاً شان النص الحديث، كنص ديكارت أو هيغل أو فوكو. إنه واقع يفرض نفسه علينا لجدته ومعاصرته، أي هو شكل آخر من أشكال الحاضر. وقد يستخدم أحدنا النص الحديث كعدة منهجية أو كجهاز مفهومي ليجدد معرفته بالنص القديم وبآلات المعرفة ذاتها، وذلك بالكشف عن طيات الخطاب ومسكوتاته، أو بتعرية آليات عملـه ومنطق انبنائه. بالمقابل قد يشكل النص القديم مدخلاً للدخول على النص الحديث، بقصد ترجمته وأقلمته، أو سبره واستكشافه، أو نقده وتقويمه. والحال فإن المقارنة، مثلاً، بين "مقدمة" ابن خلدون وبعض الأعمال التي ألفها عرب معاصرون في السياسة والإجتماع، تكشف عما تتصف به هذه الأعمال من الضحالة قياساً على "المقدمة". وهكذا، فأنا لاأقيم حواجز لا تخترق بين نص قديم ونص حديث، بل أقرأ العلاقة بينهما بوصفها علاقة خرق وتفاعل، أو توظيف واستثمار، أو اضاءة واستكشاف....

بالطبع إن المشتغل على النصوص، أكانت قديمة أو حديثة، يلجأ الى الإنتقاء، إذ ليس بوسع الواحد أن يشتغل على كل المعطيات. بل ثمة اعتباط في الإنتقاء لامجال لتلافيه. وهو اعتباط يتعلق بذاتية كل باحث وظرفه، أو بمنظوره واستراتيجيته. ليكن. فالمهم ليس أي نص نختار أو ننتقي، وإنما المهم أن لاتكون قراءتنا للنصوص قراءة "إنتقائية" بل قراءة "فعالة". وأعني بالقراءة الإنتقائية تلك التي تختار من التراث ما ينسجم مع مقتضيات العصر العلمية والمعرفية، على ما مارس علاقته بالتراث زكي نجيب محمود على سبيل المثال. غير أن القراءة الإنتقائية هي قراءة ساذجة، غير منتجة، إذ لااشتغال فيها ولاتحويل. واما القراءة الفعالة، فهي العمل على النصوص، سبراً وتحليلاً، أو تأويلاً وتفكيكاً، من أجل تحويلها واستثمارها، بصورة تؤدي الى تجديد حقول المعرفة أو ادوات الفهم أو إشكالات الفكر. مثل هذه القراءة هي التي تتيح للواحد أن يقيم مع حاضره،

بشكليه التراثي والحداثي، علاقة راهنة، حية ومتجددة، لكي ينخرط في صنع معاصرته و يسهم في إعادة تركيب العالم على المستوى الفكري.

هل الأعمال الفكرية التي أنتجها العرب المحدثون منذ عصر النهضة سلكت هذا المسلك، أو اجترحت مثل هذه الإمكانات؟ ليس الأمر كذلك على وجه التحديد. طبعاً كل هذه الأعمال تختلف عما سبقها، سواء من حيث علاقتها بالماضي أو الحاضر، ذلك أن أصحابها قد فكروا في إطار إشكالية جديدة أملاها الغرب بتفوقه وتوسعه. ولكن ليس كل إختلاف هو منتج معرفياً. وليست كل مغايرة دليلاً على الخلق والإبداع. بكلام آخر: ما كل اختلاف أو مغايرة هو نمط من أنماط الوجود، أو شكل من أشكال المعرفة. ولا أتعسف إذ أقول بأن الأعمال الفكرية العربية لم تتوصل حتى الآن الى تكوين فضاء عقلي جديد، أو الى افتتاح فروع معرفية جديدة، أو الى ابتكار أفكار خارقة، على ما كان يجري الأمر في العصر العباسي، أو كما يجري الآن في الغرب الحديث.

لنأخذ محمد عبده كمثال أول. لقد حاول هذا المفكر النهضوي الالتفاف على الإنجاز الغربي. إنه لم يستطع الإعتراف بما تحقق لدى الغير. ولهذا لم يصنع حداثة فكرية، بل عمل على إعادة انتاج موقف المعتزلة بتأكيده على أولوية العقل وسلطته.

ربما نقف على الجدة لدى طه حسين الذي كان الأكثر جرأة واقتحاماً بمحاولاته خرق الحصارات التي كانت تضربها على العقل والفكر منظومات العقائد وأنظمة المعارف ومناهج البحث القديمة والسائدة، وذلك باستخدامه أدوات وطرائق حديثة، ذات جذر عقلاني لانبوي، في فهم القرآن والشعر أو في نقد الخبر والرواية.

ولكن، ليس كل الذين اطلعوا على الفكر الغربي أو تبنوا نماذجه العقلانية، كانوا مجددين مبدعين. لنأخذ الماركسية العربية كمثال في هذا

الخصوص. فالماركسيون العرب لم يفلحوا في تجديد الماركسية، أعني أنهم لم ينجحوا في قراءة نصوص ماركس قراءة خصبة غنية، تجدد المعرفة بهذه النصوص وبالمعرفة نفسها. وإنما اقتصروا على العروض والشروح ذات الطابع الأيديولوجي أو التعليمي، فكانوا سلفيين في تعاملهم مع فكر ماركس وأتباعه. بذلك تقدم الماركسية العربية مثالاً على كيفية التعاطي مع الحاضر الحداثي بطريقة تراثية أصولية غير منتجة، وهذا شأن كل من يقيم في قوقعة الأصول: يُقصي نفسه عن العالم بقدر ما ينفي الوقائع والمستجدات.

لاشك أن المفكرين العرب المعاصرين، وربما إنطلاقاً من العروي، شرعوا في انتهاج منحى جديد في التفكير، هو منحى نقدي في أدواته واستراتيجيته، سواء تعلق الأمر بالنتاج العربي القديم، أو بمنجزات الحداثة الغربية.

وهذا المنحى النقدي فتح ملفات جديدة أمام التفكير، وأتاح صياغة اشكاليات جديدة، بل هو يكشف عن ممارسات فكرية مختلفة عما سبق. وحتى لاأطيل أقول إن المفكرين العرب المعاصرين أنتجوا وأبدعوا بقدر ما أنشأوا علاقات جديدة ومختلفة مع الأفكار والمقولات، أو مع الكلمات والأشياء، علاقات تتيح لهم التعامل بصورة خصبة وغنية فكرياً، سواء مع ما أسميه "الحاضر التراثي" أو "الحاضر الحداثي".

وهكذا فأنا أسعى الى التحرر من ثنائية التراث والحداثة، معتبراً أن الأهم عندي هو أن نقرأ النص، سواء كان تراثياً أم حداثياً، قديماً أم معاصراً، قراءة فاعلة، تشكل هي نفسها فعلاً معرفياً يضاعف النص المقروء بنص جديد، ويستولد من الأثر القديم أثراً جديداً. ولاداعي للتهويل بالخطر الذي يتهدد الخصوصية الثقافية، أو الهوية العقائدية. فالذي يفعلون ذلك، بين العرب والمسلمين، لايفقهون معنى كلامهم. ذلك أن الإسلام، على ما مارسه أهله وصنعوه، هوعالمي على وجه التحديد. ولهذا فأهل المحافظة في هذا العصر، لايحسنون سوى خسارة ما يريدون المحافظة عليه.

٤ ـ العقل المفارق والنص المحايث

* *إذا كانت التفكيكية التي مارسها فوكو ودريدا ولاكان وغيرهم، هي مناهضة للعقلانية الأوروبية، فأي عقلانية يناهضها علي حرب في السياق الفكري العربي؟*

ـ هذا سؤال ينتصب لي فخاً، من خلال ثنائية العرب والغرب أو الاسلام وأوروبا، قائلاً لي: هناك "عقلانية أوروبية" ينتقدها المفكرون الأوروبيون. وفي المقابل يفترض أن تكون هناك "عقلانية عربية" ينتقدها المفكرون العرب.

هذا الفخ الذي يقوم على تجنيس المعارف والأفكار والعقلانيات، هو ماأحاول تفكيكه والتحرر منه، بالتعامل مع نفسي كذات مستقلة، منفتحة على كل نتاجات العقل وثمرات الفكر، غير مقيدة بالتقسيمات العرقية أو الدينية أو الجغرافية. وهكذا فأنا لا أرسم حدوداً لتفكيري النقدي. ولهذا لا أعتبر أن فكر الفارابي أو الغزالي أو ابن خلدون يعنيني أكثر مما يعنيني الفكر الغربي، ولا أعتبر ان أعمال ديكارت أو كنط أو فوكو تخص أهل الغرب أكثر مما تخصني أنا بالذات. وإنما أعتبر انني معني بكل نتاج فكري، لكي أنتج بدوري فكراً يُعنى به كل ذي فكر، كما أمارس علاقتي بفكري.

هذا من جهة الثنائية المضمرة في سؤالكما. وأما من جهة "العقلانية"، فسؤالي أنا هو: من قال بأن هناك عقلانية أوروبية واحدة؟ ماأراه هو ان العقلانية ليست مفردة في الفكر الأوروبي. بل هناك عقلانيات مختلفة ومتعددة، باختلاف الفلاسفة وتعدد الفلسفات، لأن كل فيلسوف يتفرد بابتداع ممارسته الفكرية ويبتكر طريقته الخاصة في التعامل مع عقله. من هنا تختلف أنماط المعقولية لدى كل من ديكارات وكنط وهيغل وهوسرل وهيدغر... وهذا أيضاً شأن العقلانيات عند العرب في العصر الاسلامي. انها تختلف باختلاف المفكرين وتتعدد بتعدد فروع العلم. فالعقلانية في علم الكلام ليست هي نفسها

في التصوف. والعقلانية عند الفارابي تختلف عن عقلانية ابن خلدون. كذلك الأمر لدى المفكرين العرب المعاصرين، كحسن حنفي وعبد الله العروي ومحمد اركون، فإذا لم يكن لكل واحد من هؤلاء عقلانيته الخاصة، فإنه على الأقل يُجسد بكيفية خاصة علاقته بالعقل أو ممارسته للعقلانية.

نعم يمكن الكلام على فضاء عقلي واحد، كالفضاء الحديث مثلاً. ولكن هذا الفضاء ليس كلاً متجانساً أو نسقاً محكم الاغلاق. وإنما هو حيز مركب ومجال للتعدد والتباين. انه عالم مفتوح تتعايش فيه أشكال من المعقولية، تتراوح بين أعرق القديم وأحدث الحديث، بين العقلانيات التي ترى إلى العقل بوصفه جوهراً صافياً يشتغل بمنطق المماهاة والتواطؤ والإحكام وبين الفكر النقدي الذي يرى إلى العقل بوصفه ينتج دوماً لامعقولاته. وبالفعل فنحن نجد اليوم أكاديميين يفكرون على طريقة أرسطو، سواء في الجامعات العربية أو في الجامعات الغربية نفسها. والكثيرون مازالوا يقيمون على عقلانية ديكارت. هذا في حين نجد، في المقابل، كتّاباً في العصر العباسي قد تعاملوا مع ذواتهم وافكارهم بطريقة ملتبسة، إشكالية، متوترة، تجعلهم أنداداً لهيغل بل لهيدغر. عنيت بهم أهل التصوف. بهذا المعنى تجسد الصوفية نمطاً من المعقولية له طابعه الحديث بل الراهن، بالرغم من التصريحات العرفانية واللاهوتية لأعلامها واربابها. بالطبع شرط أن نحسن القراءة. ولا أقصد قراءة "الباطن" على مايزعم المتصوفة أنفسهم، بل قراءة "الظاهر" الذي يحتجب، أو رؤية "المرئي" الذي لا يُرى، كما يتمثل ذلك في تلك الأدوات الفكرية المرهفة التي استخدمها المتصوفة في وصف معايشاتهم وتحليل مواجيدهم، والتي يصرفنا الخطاب عن الانتباه إليها فيما يقوله أو يطرحه. من هنا قولي بأن الخطاب يحجب ذاته وحقيقته بالدرجة الاولى، أي أنه ذو كينونة تمارس الحجب والستر. وانطلاقاً من هذا الفهم والنقد للخطاب، صرت أرى ان مفاهيم كالعقلانية والنسق والنظام، هي من العمومية والتجريد والتعالي، بحيث تحجب مادة الفكر وجسد المعنى وخريطة المفهوم، عنيت بذلك تشكيلات الخطاب من العلامات والرموز.

طبعاً ليس الخطاب مجرد علامات تخلو من مضامينها الدلالية والمعرفية. ولكن الخطاب لايتماهى مع ما يقولـه أو يطرحـه، وأعني بـه الخطـاب الـذي يغدو نصاً كالعمل الفكري أو الأدبي. فالنص يفيض عن النظام والنسق كما يتجاوز قوالب المدرسة أو أطر المذهب أو قواعد المنهج. من هنا فإنني استخدمت "نقد النص" مكان "نقد العقل" بحيث أنني دخلت من فضاء النص لنقد العقل والعقلانيات وأنظمة المعرفة. بهذا المعنى فإن نقدي يمكن أن يطال فوكو ودريدا في آن واحد. ذلك أن النص لا ينفي ما تنفيه الكتابة عند دريدا، كما لايستبعد ما تستبعده أنظمة المعرفة عند فوكو. إذ أن النص يجمع ويؤلف بين ثلاثة أنماط من الوجود: العلامة والمعنى والشيء، أو الكلمة والفكرة والحقيقة، أو المكتوب والمفهوم والحدث.

من هنا فأنا فيما أنتقده لاأجد نفسي إزاء عقلانيات أو أنظمة معارف أو أفكار متعالية، بقدر ما أجد نفسي في ميادين للتفكير أو في حقول للقراءة. باختصار أجد نفسي إزاء أفكار تتجسد في مقولات تملك حقيقتها، بقدر ماتقيم علاقة قوية مع الحقيقة، أو إزاء مفاهيم تتجسد في نصوص تمتلك حَدَثيتها، بقدر ماتقرأ الحدث وتعيد إنتاجه.

بهذا المعنى لا تهم جنسية الفلسفة التي ننتقدها، أو هوية النص الذي نشتغل عليه. بالطبع وفيما يخصني فأنا اشتغل على أعمال فكرية عربية كما أشتغل على أعمال فكرية غربية، فانتقد ابن سينا كما انتقد ديكارت، أو انتقد حسن حنفي ومحمد أركون كما انتقد كنط وماركس وجيل دولوز. المهم في نقد النصوص والاعمال الفكرية، أن يسفر عن تقديم امكانيات جديدة للتفكير، أو ان يقدم قراءة للعالم بمد سلطة العقل وأنوار الفهم نحو مساحات جديدة. بكلام آخر: المهم ابتكار أفكار جديدة منتجة للمعرفة وللحقيقة في آن، أو ابتداع ممارسات فكرية تتيح لنا أن نمارس حضورنا على مسرح الكون، بقدر ماتتيح لنا إنشاء علاقات جديدة ومختلفة مع الذات والفكر، أو مع الغير والعالم، أو مع الوقائع والأحداث.

٥ - المفكرون العرب ومأزقهم

** أليس بالإمكان تحذير قارئك من سلبية قد تتكون لديه حينما يراك تصدر أحكاماً صارمة ونهائية حيال تجارب أسماء كالجابري وأركون وحنفي، وكأنك تطالبه بالعزوف عن قراءتهم مكتفياً بما قدمته له في صفحات؟*

ـ هذا سؤال في محله. وأنا أعترف بما يتهمني به، على ماأثبتت لي تجربتي بالذات. ففي ندوة عقدت في بيروت، وفي "مجلس الفكر"، حول اعمال أركون، شاركت فيها بنقد المشروع الاركوني، وحدث ردة فعل سلبية من أحد الذين يشتغلون على أركون، وهومازال حديث العهد به. فاستدركت، عندئذ، موضحاً بانني إذ انتقد أركون، فانه أخرج عليه ولكنه منه ذاته. واعترفت بانني أنتقده الآن بعدما أفدت منه وطويته في فكري. ولهذا فقد نصحت ناقدي أن يتابع قراءته لأركون على نحو مايفعل وعلى ماتعاملت أنا معه عند مباشرتي لاعماله، أي ان يقرأه بشغف ومتعة. وحدها مثل هذه القراءة تكون مفيدة وواعدة. وفي أي حال ان موقفي الحالي من أركون ليس نموذجاً للاحتذاء، وإنما هو ينم عن تجربتي ويشهد على طريقتي في ممارسة النقد والتفكير.

وهذا شأني من بقية المفكرين العرب المعاصرين. فأنا إذ أنتقد مشاريعهم بقسوة، لا أنفي ماأنجزوه على صعيد الفكر. وإنما أسعى من خلال نقدي إلى تبيان وجوه الإشكال في مقالاتهم وأطروحاتهم. واعني بذلك عجزهم عن تجديد عالم الفكر والمفهوم. ولا أظلمهم إذ أقول بانهم لم يبتكروا حتى الآن "عالمهم المفهومي" الذي يوسعون به عالم الفهم. فهذا مايعترف به الجابري. وهذا أركون يصف مشروعه بـ"الاسلاميات التطبيقية"، دلالة على ان مافعله ليس ابتكار أجهزة مفهومية جديدة، بقدر ماهو تطبيق لادوات منهجية قد تم انجازها. بالطبع لا يخلو التطبيق من ابداع، شرط أن ينجح الذي يطبق منهجاً أو يستثمر أداة، في انتهاك النص والخروج على الدلالة أو في تفكيك المعنى وإعادة إنتاج المفهوم. وهذه إشكالية التطبيق على كل حال.

في أي حال لا أنفي ماحققه المفكرون العرب المعاصرون كالجابري، وحنفي وأركون وصفدي... بل اعترف بانني من فرط قراءاتي لاعمالهم وافادتي منها، أصبحت هذه الاعمال في طيات خطابي وثنيات فكري. فأنا لا أنتقد لكي أنفي أو لكي أدين وأتهجم وإنما أنتقد لكي أمارس لعبتي وأستثمر قدرتي على التفكير، أعني أن أمارس علاقتي بفكري بصورة تتيح لي غنى الفكر وازدهار الوجود.

٦ ـ أنا والغير

أخلص من ذلك كله إلى النهاية، لأعلق على تهمة "النرجسية" بالقول: لا يبرأ أحدنا من تأله، أي من عشق للذات. فالذات هي بمعنى ما إقامة علاقة مع النفس هي علاقة اعجاب وحب، أو علاقة فرح واستمتاع. ولا مجال لأن ينفي أحدنا ذاته أو أناه. بل علينا الاعتراف بها، لأن طمسها يؤدي إلى بروزها على النحو الأسوأ. لا يعني ذلك بالطبع ان يقيم أحدنا في قوقعته. فالذات هي بمعنى آخر، علاقة بالعالم والذوات الأخرى. انها تفكير في العالم وإقامة حوار مع سائر الذوات. بهذا المعنى لا فائدة من إنكار المرء لذاته أو تستره على أناه، فذلك خداع للنفس. كما لا فائدة من انكار ذات الغير أو نفي أناه، فذلك قفز فوق الحقائق. ان نكران الذات هو تماماً كنكران الغير، لا يوصل إلى الحوار المنتج والتواصل المثمر. باختصار الحوار الخلاق يجري بين ذوات مستقلة ومسؤولة، تتبادل الاعتراف فيما بينها، بقدر ماتصنع حريتها، بحيث تكون قادرة على أن تمارس سلطتها وحضورها من خلال مساهمتها، انتاجاً وإبداعاً، على مسرح من مسارح الوجود، أو في قطاع من قطاعات الحياة.

وانطلاقاً من هذا الفهم، لا أوثر للأنا أن تختبيء وراء النحن، ولا أريد استعمال صيغة الجمع في الكلام على أعمالي التي هي تعبير عن تجربتي المميزة التي أنفرد بها عن غيري، أياً كانت وجوه الشبه بيني وبين هذا الغير. وأراني أستشهد هنا برائد الفلسفة الحديثة، ديكارت، الذي هو أول من أعاد الأمور

إلى نصابها، فكتب تأملاته بلغة "الأنـا" متجـاوزاً خطـاب الضـرورة الصـارمـة والموضوعية الخادعة والكلية الحاوية، مقدماً لنا نصاً خارقاً أفصح فيه عن تجربة الفكرية الفذة التي تجمع بين الخصوصية والعالمية، بين الأحديـة والكونيـة. من هنا لا أريد أن أخدع نفسي وغيري فأخاطبـه بـالقول: يـاأخي أو يـاصديقي، لكي أتعامل معه كندّي أو كضدي، على مايفعل المثقفون والكتاب العرب في تعاملهم بعضهم إزاء بعض. انهم يعلنون الصداقـة لكـي يمارسـوا الخصومـة أو العداوة. ومن هنا أيضاً صرت استخدم لغة الأنا وصيغة المفرد. وليست المسألة نرجسية وإنما هي اعتراف بالذات وتعبير عن الفـرادة وإفصـاح عـن الوجـود. فاعترافنا بذواتنا هو السبيل للتواصل والتبادل.

أختم بالقول: لا أريد التمترس وراء مؤلفاتي خاصة وانني لا أتوقف عن التغير في فكـري وممارسـاتي، أو في ممارستي لفكـري وفي طريقـة تعـاملي مـع أفكاري. وفي أي حال، لا أدعي بانني أقبض على الحقيقة، ولا أطـرح نفسـي كمعلم للفكر، وإنما أصوغ ممارساتي الفكرية في نصـوص لا معنـى لتصديقهـا أو تكذيبها. ففي ميدان العلم حيث البحث عـن الحقـائق ومحـاولات وصفهـا وإقرارهـا، ثمة مجـال للتصديـق أو للتكذيـب. أمـا في مجـال الفكـر والفلسـفة، فالأفكار لا تبحث عن الحقائق ولا تصفها، بل تنشيء مع الحقيقـة علاقـة قـد تكون ضعيفة واهية، وقد تكون قويـة متينـة، وهـذا هـو الفـرق بـين الأعمـال الفكرية الزائلة، وبين الأعمال القادرة على الصمود.

حول مابعد الحداثة(*)

لامعقولات العقل

** هل ترون في التفكيك تقنية نقدية مكتفية بذاتها. أم أنها إحدى الأدوات النقدية لمنهجية أشمل، يمكن أن نسميها مابعد البنيوية أو مابعد الحداثة؟*

ـ مابعد الحداثة أو ما بعْد البنيوية، ليست منهجية في التفكير، بقدر ماهي فضاء فكري جديد ومغاير، أخذ ينبثق ويتشكل. وهذا الفضاء ليس مجرد امتداد للحداثة على الصعيد الوجودي ولا هو مجرد تأويل لها على الصعيد المعرفي، وإنما هو اختراق لفضائها، وتفكيك لمنطقها، وخروج على نماذجها في الرؤية والعبارة أو في الأسلوب والمعاملة. أما التفكيك فليس هو بمجرد تقنية، وإنما هو منحى فكري في التعاطي مع النصوص الفلسفية يرمي إلى كشف مايحجبه الخطاب فيما هو يقوله، أي تعرية آلياته في توليد المعنى، أو إجراءاته في إنتاج الحقيقة، أو ألاعيبه في إخفاء سلطته وحقيقته. وقد يتعدى التفكيك النصوص، إلى سواها، فيكون تفكيكاً لقوى أو لمؤسسات وأبنية أو لممارسات ونماذج سلوكية. هذا ولا يُسأل هل إذا كان التفكيك يكتفي بذاته أم لا؟ إذ ليس التفكيك ذاتاً، وإنما هو فعل، ولا يصح مثل هذا السؤال على الفعل الذي يصدر عنا نحن الذوات

(*) حوار أجراه الباحثان السوريان د. كريم أبو حلاوة وعلي ديوّب، ونشر في الملحق الثقافي لجريدة "الثورة" السورية، في ١٩٩٦/٣/١٠.

التي تفكر وتسأل. قد نسأل: ماحظ التفكيك من النجاعة والفاعلية؟ وماصلته ببقية الاتجاهات الفكرية والأدوات المنهجية؟! والأحرى أن نسأل: كيف تشكل وما ميزته؟

التفكيك تشكل من الاشتغال على الخطابات والنصوص، شأنه في ذلك شأن المنحى الحفري: إلا أن التفكيك، وهذه خصوصيته، يعيد للكتابة اعتبارها كنمط من أنماط الوجود. ويهتم بالكشف عن العلاقات التي يقيمها المرء مع أفكاره ومقولاته. وفي أي حال، سواء اختص الأمر بالتفكيك أم بالحفر، فنحن إزاء منحى فكري، نقدي، يمكن تلخيصه بالقول: الحقيقة لا توجد فقط من جهة الشيء أو المعنى، وإنما للخطاب وقائعيته، وللكتابة حقيقتها وأثرها بهذا المعنى: النص ينتج الحقيقة بقدر مايدعي قولها أو الكشف عنها.

* *تدعي القراءة المدرسية أنها تعيد خلق النص وتزعم تكرار الابداع ذاته، فيما يرى "ب. بورديو". فما هي القراءة المنتجة برأيكم؟ وهل يمكن الحديث عن قراءة موضوعية في العلوم الانسانية؟*

- لا أقول بأن القراءة المدرسية تعيد خلق النص، لأن في إعادة الخلق بعض الإبداع والصنع. وإنما أقول إن القراءة المدرسية، أو الحرفية، تحاول تكرار عملية الخلق والإبداع. وهذا هو المستحيل عينه، لأن الإبداع هو تجربة فذة لا يمكن تكرارها. وهذه التجربة يبقى منها النص، أي هذا الأثر المكتوب. ونحن إذ نقرأ هذا الأثر، فليس لكي نقف على مقاصد المؤلف، أو لكي نشرح مراده من المعاني والتصورات، لأننا مهما فعلنا لن نفلح في التعبير عن تجربته أفضل منه. وإنما نحن نتعاطى مع نص له حقيقته وقسطه من الوجود، فعلينا أن نحسن قراءته تفسيراً وتأويلاً، أو سبراً وتحليلاً، أو تشريحاً وتفكيكاً. ولهذا فالقراءة المنتجة ليست هي التي تبحث عن مرامي المؤلف، وإنما هي التي تهتم بما لم يقله النص، لكي تنفذ إلى أغوار الكلام وطياته، أو لكي تعرّي محجوبات الخطاب وبداهاته، أو لكي تفضح آليات الأثر وألاعيبه.

طبعاً نحن لا نقرأ النص قراءة محايدة، وإنما ندخل عليه من لغاتنا وتجاربنا، أو من فضاءاتنا ومجالاتنا، مزودين بأدواتنا المنهجية وأجهزتنا المفهومية. من هنا خرافة القراءة الموضوعية. فالنص لا يُقرأ لذاته، وإنما نقرأه لكي نقيم حواراً معه، بل نحن نقرأه لكي نجدد الفكر أو نقوم بتحديث المعرفة. وبقدر ماننجح في هذه المهمة، نجعل النص راهناً ونقيم مع حاضرنا علاقة حية ومتجددة، فعالة وراهنة. هكذا يمكن أن نقرأ ابن سينا وديكارت، أو ابن عربي وهيغل، أو المتنبي ومحمود درويش، أو الجاحظ وطه حسين..

*** بصدد المناهج المستخدمة، في مختلف الحقول المعرفية المعاصرة، هل ترون أن هناك منهجاً علمياً واحداً، أم أنه لابد من الإفادة من العديد من المناهج للوصول إلى القراءة العلمية، المتغيرة بطبيعة الحال؟***

- لا داعي للتأكيد على أنه لا يوجد علم أو منهج أو نموذج يملك مفاتيح الحقيقة أو يحتكر الطريق إليها، إذ الحقيقة هي في النهاية، ماننجزه ونصنعه من الروائع والآثار، أو مانعمل على خلقه وإنتاجه من الروابط والعلاقات، أو مانخلّفه من الشواهد والشهادات. طبعاً لكل علم حقيقته، ولكل منهج ميزته، ولكل نموذج قيمته. ولكن ذلك لا يعني أن العلوم والمناهج يتعزل بعضها عن البعض الآخر. بل إن مانراه اليوم، بسبب من نظرتنا المفتوحة والمركبة أو الملتبسة إلى الحقيقة، هو هذا الانفتاح بين فروع المعرفة التي يتغذى واحدها من الآخر، أو يستعير منه نموذجه في الشرح والتفسير. ولو أخذنا مجال الفلسفة، على سبيل المثال، نجد أن هذا المجال يتغذى من كل فروع المعرفة، وينفتح على كل التجارب والممارسات، بل هو ينفتح بشكل خاص على المناطق والمجالات والممارسات التي كان يستبعدها العقل الفلسفي من قبل. وهكذا فنحن نشهد اليوم اختراقاً للحواجز المنصوبة، سواء بين ميادين المعرفة، أو بين مناطق الوجود، أو بين مجالات الفكر ومساحات العيش. الأمر الذي أسهم في إنتاج هذه الطفرة المعرفية التي لا سابق لها، وهذا التنوع والتعدد في المناهج والتقنيات، أو في الأساليب والقراءات.

** كيف تقيّم الطرق التي يتعامل بها الفكر العربي المعاصر، مع الإنجازات المعرفية الحديثة التي تتراوح بين حدّي التبني الكامل لكل ماهو غربي وبين الرفض الكلي له الخير؟*

- آن لنا أن نتجاوز تلك الثنائيات العقيمة التي مافتيء المفكرون العرب يعيدون إنتاجها منذ عقود. وأعني بها ثنائيات التراث والتجديد، أو الأصالة والمعاصرة، أو التواصل والانقطاع، أو التعريب والتغريب، أو الرفض والتبني. فمشكلتي ليست في رفض الفكر الغربي أو في تبنيه، بل هي: كيف لي أن أحضر في هذا العالم بقوة: فكراً وعملاً، سياسة واستراتيجية. وشاغلي الأكبر هو كيف أن أكون منتجاً في ميدان عملي، لكي أجابه الواقع بوقائعية نصوصي، أو أسهم في صنع الحدث بحدثية أفكاري. هذا هو رهاني. وعلى هذا الأساس فإنني أتعامل بصورة حرة ومفتوحة مع كل التراثات والعقائد، واتفاعل مع كل المذاهب والفلسفات، بصرف النظر عن التمييز بين فكر غربي أو فكر عربي. فالأفكار الهامة والخارقة لا جنسية لها، إذ هي تخترق الحواجز بين اللغات والثقافات، أو بين الأديان والأعراق.

** بخصوص نقد العقلانية - ولكم مساهمات هامة في هذا المجال - هل تعتقدون بأن العقلانية النقدية قد فوتت تاريخياً ومعرفياً، مما استدعى ويستدعي نقدها - كما هو شائع في الفكر الغربي (دريدا، فوكو، دولوز، فوكوياما)؟ وما علاقة هذا النقد بالدعوات إلى اللاعقلانية المنتشرة هذه الأيام، خصوصاً في مستوى الفن والأدب؟*

- فيما يتعلق بنقدي للعقلانيات النقدية وغير النقدية، أرى أن نتجاوز منطوق السؤال إلى مالا يسأل عنه وهو الأهم والأولى. عنيت أن مدار الفكر والكلام هو: كيف يمارس أحدنا عقلانيته؟ أو كيف يصير إلى تحقيق معقوليته؟ جوابي أننا لا نصير عقلانيين إلا إذا مارسنا علاقتنا بالعقل بصورة منتجة وفعالة، أو خصبة ومثمرة، وذلك بمدّ رقعة العقل نحو مناطق للوجود جديدة، أو باستحداث أدوات للفهم مغايرة، أو بصوغ إشكاليات جديدة في تعاملنا مع الواقع. ولا يتحقق مثل هذا المطلب الوجودي بالنسج على منوال

العقلانيات القديمة لدى العرب، كعقلانية الشافعي وابن حزم، أو كعقلانية الفارابي وابن رشد، أو كعقلانية الغزالي وابن خلدون؛ كما أنه لن يتأتى ذلك بمجرد اكتساب عقلانية ديكارت، أو نقدانية كانط، أو تاريخية هيغل، أو جدلية ماركس.. بل نحن نمارس علاقتنا بالعقل على نحو منتج، باشتغالنا النقدي على العقلانيات، قديمها وحديثها، بما في ذلك عقلانية ديكارت، ونقدانية عصر الأنوار، أو عقلانية كارل بوبر النقدية نفسها.. وهذا ماأقوم به أحياناً، سواء في تعاملي النقدي مع كوجيطو ديكارت، أو مع مفهوم العقل المحض لدى كانط، أو مع وضعية بوبر المنطقية. بالطبع أنا لا أدخل على هؤلاء من ورائهم، أعني أنني لا أنتقدهم انطلاقاً من الأفكار التي سبقتهم، كما لا أنتقدهم انطلاقاً من مواقف أيديولوجية على مايفعل بعض المثقفين العرب. وإنما أدخل عليهم من تجاربي ومعايشاتي، وأرى إليهم بعيني المعاصرة، وأباشر قراءتهم مزوداً بما استجد من الأدوات المفهومية والتقنيات المنهجية. باختصار: أدخل عليهم دخولاً نقدياً لكي أفهم مالا يُفهم، أو لكي أرى ماعملوا على حجبه واستبعاده. فالعقل هو مايتستر عليه من اللامعقول.

ولهذا أرى أن المسألة تتجاوز المناوشات بين أرباب العقلانية النقدية ودعاة نقد العقلانية نفسها، للتوجه نحو إعادة تعريف العقل، وذلك بربطه بلامعقوله بالذات. فالعقل لا ينتج سوى اللامعقول. من هنا الحاجة إلى تفكيك أنظمة العقل ومؤسساته، لتعرية اللامعنى القابع وراء المعنى، أو لتوسيع ماضاق أو تحجر من القوالب المعرفية والأنساق الفكرية.. أما الذين يعتقدون بوجود عقل شفاف أو محض، خال من شوائب اللامعقول، فإنهم لا يفعلون سوى أن يمارسوا علاقتهم بالعقل بصورة خرافية لا معقولة. وعلى كلّ فإن مثل هذا الاعتقاد، أي الايمان بوجود عقل محض أو عقلانية فوق النقد، هو الذي يفسر لنا تعثر العقلانيات النقدية الحديثة. كما يفسر، عندنا في العالم العربي، عجز أهل العقل ودعاة العقلانية عن المساهمة في إثراء وتوسيع العقلانيات الموروثة أو المستعادة.

ومع ذلك لا أقول بأن العقلانية النقدية قد فات أوانها تاريخياً ومعرفياً. فالعقلانية لا تقوم في سماء متعالية، ولا تنعقد في عقل محض، وإنما هي تتجسد

في الأعمال والنصوص. والنص هو أوسع من أن يختزله نظام معرفي، أو نسق نظري، أو نموذج إجرائي.. من هنا بقاء النصوص بصرف النظر عن أزمنتها وحقبها التاريخية. فالنص الهام يخترق عصره ولغته، ويفرض نفسه، بعد مؤلفه، على من يأتي بعده، كما يفرض نفسه علينا نص لأفلاطون، أو لابن عربي، أو لديكارت. وتلك هي المفارقة المعقدة والملتبسة: فنحن نخرج على العقلانيات السابقة منها بالذات، ونستحضر الماضي لكي نمارس مع الحاضر علاقة راهنة معاصرة، ونعترف بتاريخية أفكارنا وأعمالنا لكي نتحرر من ضرورات التاريخ ونفلت من أسر الأصول.

أما بصدد العقلانية المنتشرة في الأدب والفن، وأعني بها العقلانية الجمالية، فمن الواضح أن العقلانية الكلاسيكية أخذت تتطاير شظايا في نصوص الكتاب والشعراء. وذلك بقدر ماانفتحت الكتابة على أقاليم اللامعقول، ومساحات المتخيل، وبقدر ماتغذت من كل ماكان يُعمل، من قبل، على تهميشه وإقصائه أو على حجبه ونسيانه. من هنا حدث انفجار في الأساليب، وأشكال التعبير، رافقه تصدع في مرجعية المعنى وفي منظومة القيم والمعايير المهيمنة على فضاء الكتابة أو الضابطة لسياق النص والكلام.

فالكاتب المعاصر يأتي من أسراره ودفائنه، أو من أطيافه وهواماته، أو من وساوسه وهواجسه، لكي يكتب ما لم يُكتب، متفرداً في أسلوبه، خالقاً للغته، بما يعنيه الخلق من اللعب والاستمتاع، مخترقاً في الوقت نفسه الحواجز بين الأنواع والأجناس، إلى حد أننا نقف على نصوص يختلط فيها الشعر والقص والنقد والتفلسف... وهذا مايجعل الكتابة تخرج على أصوليتها وتتحرر من نموذجيتها، بما يحقق توليداً لا يتناهى من الأشكال والأساليب، أو الأغراض والموضوعات. ولعل هذه سمة الكتابات المعاصرة أو مابعد الحديثة، عنيت أن الكاتب لا يعتبر أن هناك أسلوباً نموذجياً يمكن احتذاؤه، أو معنىً جاهزاً ينبغي صوغه في عبارات ملائمة. وإنما هو يلعب لعبة الخلق والتشكيل بتفكيك المعنى أو تفجيره، بفتحه دوماً على اللامعنى، وعلى نحو نشهد معه معنى يتشظى ويختلف عن ذاته باستمرار، بحسب التشكيلات الكتابية والوقائع الخطابية. فكل نص ينتج معناه

فيما هو يحسب لامعناه. ولهذا نقرأ في الكتابات الحديثة والمعاصرة عبارات مثل: أرى مالا أريد، أو أتكلم على مالا أراه، أو أرى مالا أتكلم عليه، أو أوجد حيث لا أفكر.. على مايتجلى الفرق على سبيل المثال، على صعيد النص والكتابة، بين أحمد شوقي ومحمود درويش، أو بين الأخطل الصغير ومحمد علي شمس الدين، أو بين توفيق الحكيم وسعد الله ونوس، أو بين نجيب محفوظ والياس خوري، أو بين غازي القصيبي وقاسم حداد، أو بين كاتب هذه السطور وزكي نجيب محمود، أو بين نازك الملائكة ووفاء العمراني أو فوزية السندي أو ظبية خميس أو إيمان مرسال..

وهكذا فالعقلانية لم تعد مجرد عقلانية منطقية، صارمة، مغلقة، أحادية؛ وإنما هي تنفتح على اللعب والهوى والمتعة والعلامة والحدث. هذا في مجال الفلسفة ذاتها، فكيف في مجالات الأدب والفن.

* *هل ترون علاقة الفكر العربي بالفكر الغربي علاقة قائمة على المثاقفة أم على التبعية، أم التقليد، أم أنها علاقة تنابذ ورفض؟ وكيف يمكن للداخل أن يتكيف مع، ويكيف، إنتاج الخارج وفقاً لحاجاته ـ أي كيف يمكن للخصوصية أن تعبر عن ذاتها بصيغة عالمية (الرواية الأمريكية اللاتينية لا لاهوت التحرير)؟*

ـ العلاقة بين اثنين من جنس واحد، هي علاقة متراوحة الأشكال، متعددة الأنماط. فقد تكون علاقة هيمنة واستتباع، أو علاقة تعاون وتكامل، أو علاقة تبادل وتفاعل، وذلك بحسب وضع كل من الطرفين وواقع حاله، ولأقل بحسب حظه من القوة والمعرفة والثروة. وهذه هي حال العلاقة بين اللغات والأفكار والثقافات. ولاشك أن الثقافة الأحدث والأسرع والأكثر امتلاكاً للقدرة على الخلق والانتاج والتجدد، هي الثقافة الأقوى والأكثر قدرة على الانتشار، أي هي الثقافة التي تفرض نفسها على غيرها، بقوة الفكر والسيف، على ماهو شأن الثقافة الغربية الحديثة، التي تفرض نفسها اليوم وتمارس عالميتها، انطلاقاً من خصوصيتها، وكما كان شأن الثقافة العربية في العصر العباسي.

وتلك هي المفارقة مرة أخرى: فمن يتفرد في تجربته ويتعامل مع خصوصيته بطريقة خصبة، خلاقة ومبتكرة، إنما يفرض نفسه ويمارس عالميته.

ولهذا لا تجدي المحافظة نفعاً. فالمحافظ الآن هو الذي يُغزى في عقر داره وفي بنات أفكاره. كذلك لا يجدي نفعاً التعامي عن الانجازات الغربية أو الالتفاف عليها، كما يفعل بعض العرب من أيام محمد عبده إلى الآن. فالأحرى أن نقرأ مايحدث، وأن نعترف بحقيقة الانجاز الغربي، لكي نحسن صنع حقيقتنا. والأحرى أن نستوحي كل مايوقد الفكر ويغني التجربة ويغذي المعرفة. وهذا يتطلب منا الافلات من شباك الذاكرة، والخروج من شرنقة الهوية، بحيث نُعنى بكل مايجري في هذا العالم، وبحيث نعتبر كل ماينجزه سوانا من الأمم والشعوب، ملكاً لنا نفيد منه، أو نشتغل عليه، أو نوظفه من أجل إثراء تجاربنا وممارسة خصوصيتنا على نحو عالمي. بهذا المعنى، وفيما يخصني وكما أتعامل مع ذاتي وفكري، فإنني لا أكرّس نفسي من أجل تراثي وعقائدي، ولا أعيش من أجل أسمائي وأفكاري، وإنما أسعى إلى توظيف مخزوني الثقافي لكي أحيا حاضري على نحو يتيح لي ولغيري أن نمارس التفتح والاختلاف، أو أن نحقق النمو والازدهار، أو الحضور والتألق على مسرح حياتنا أو في ملعب وجودنا.

** كيف تنظرون إلى سلطة الاسم وسلطة الحضارة/ الثقافة الأخرى، على مستوى الشراكة في الفكر الانساني؟ وكيف لبعض البحوث أن تأخذ أكبر من حجمها، بينما تقبع بحوث أكثر أهمية في زوايا مهملة؟*

ـ مع أن الإجابة على السؤال السابق تشكل نوعاً من الإجابة على هذا السؤال، فإنني ولمزيد من الإيضاح والتمييز، أرى أن أدخل عليه من مداخل ثلاثة:

أدخل أولاً من ثنائية المعنى والقوة، لأقول: لكل معرفة مردودها السلطوي، ولكل فكر مداه الاستراتيجي. بهذا المعنى فإن العاملين في قطاع الانتاج الفكري والثقافي، إنما يمارسون سلطتهم الرمزية على العاملين في القطاعات الأخرى. وذلك بفرض أسمائهم ونصوصهم. إنها "إمبريالية" الأسماء

الساطعة والمقولات الرائجة على الساحات الثقافية عالمياً أو عربياً. من هنا فإن أهل الأدب والفكر والكتابة يمارسون عبر أسمائهم ونصوصهـم، ديكتاتوريتهم على الناس، فيما هم يدعـون إلى تحريرهـم أو يدّعون العمل على تنويرهم. وهذه مفارقة جديدة لابد من أخذها بعين الاعتبار.

يمكن الدخول على السؤال من مدخل آخر، يتمثل في ثنائية الحقيقة المعرفية والحقيقة الاجتماعية. فالحقائق والأفكار والنصوص والأعمال التي ينتجها أهل العلم والفكر والأدب والفن، ليست هي دوماً الأقوى والأكثر حقيقة أو الأكثر مصداقية وانتشاراً. الحقيقة الاجتماعية أو الاعتقادية هي الأقوى. من هنا بعض الأعمال والكتابات الهامة لاتجد فرصة للنشر والذيوع، أو لا تلقى ماتستحقه من العناية والأهمية، بسبب التوازنـات والتفاوتـات الاجتماعية. فالمجتمع هو، في النهاية، هرمٌ تراتبي وبنية تفاضلية وهذا مايتيح أحياناً، للمرجعيات الثقافية والاجتماعية، أو لذوي المناصب والمقامات، حظاً أكبر في نشر مؤلفاتهم، أو في الترويج لثقافاتهم، على حساب أعمال ونصوص أخرى أكثر أهمية. بهذا تنقلب الآية، بحيث لا يعود اللقب أو المقام نتيجة للعمل والجهد الخلاق، بل يصبح غطاءً وذريعة للترويج. ومع ذلك فإن العمل الأدبي أو الفكري الهام هو الذي يصمد على المدى الطويل، أياً كانت إرادة الحجب التي تمارس من قبل النقاد، أو من قبل المؤسسات الاعلامية أو الضغوطات الاجتماعية.

والعلاقة بين الحضارات والمجتمعات هي على هذه الشاكلة. بمعنى أن المجتمعات الأقوى والأكثر إنتاجاً وازدهاراً، كما هو شأن المجتمعات الغربية، يملك كتابها ومؤلفوها، فرصة أكبر لترويج أسمائهم وأعمالهم وأفكارهم من الفرصة التي يملكها الكتاب والمؤلفون عندنا، في العالم العربي. فالمؤلف الغربي هو حقاً الأكثر رواجاً، والأشد سطوعاً. ليس فقط بسبب أهمية نتاجه ومؤلفاته، بل أيضاً بسبب تفاوت القوى بيننا وبينهم، أو بسبب الاعتقاد الراسخ بأنهم الأقدر والأهم في مجالات الفكر والأدب والفن.. ولا سبيلَ إلى تغيير هذه الوضعية إلا بالتحرر من عقدتين: عقدة الدونية إزاء المحدثين، وعقدة التبعية إلى الماضي، بحيث يتعامل الكاتب مع نفسه بوصفه مؤلفاً همه الأول

العمل والانتاج والخلق والإبداع، بصرف النظر عن أية اعتبارات أخرى تعيقه عن مزاولة مهنته أو الاضطلاع بمهمته.

ثمة مدخل ثالث هو اجتماعيات المثقفين. والدخول على السؤال من هذا المدخل يجعلني أقول: إن قطاع الانتاج الثقافي والفكري لا يشكل مدينة فاضلة، ولا هو نموذج للديموقراطية، وإنما هو حقل للتنافس على النفوذ، والصراع من أجل السيطرة على "أسواق السلع الرمزية" من أفكار ونصوص وأساليب، أو من لوحات ومعزوفات ومنحوتات.. وهو صراع نشهده يومياً، ومع صدور كل عمل، أو إقامة معرض، أو المشاركة في أية ندوة أو مؤتمر، بين هذا الشاعر وذاك، أو بين هذا الناقد ومنافسه، أو بين هذا الفنان وخصمه، أو بين هذا الباحث وزميله، أو بين هذا المفكر وصديقه، أو بين هذه الروائية وصاحبتها.. ولا أبالغ إذ أقول بأن العلاقة بين المثقفين والكتاب ليست بأفضل من العلاقات بين العاملين في القطاعات الأخرى، ربما بسبب نخبوية المثقفين ونرجسيتهم.

من هنا أعتبر أن مفهوم "الشراكة الانسانية" هو مفهوم خادع أو ساذج. فالمجتمع بقطاعاته وعوالمه، هو ساحة للصراع ومجال للتنافس وحيز للتفاوت. بل أراني أقول: لا اجتماع يخلو من بربرية الغاب وفاشية العصبيات وعقلية المافيات.

وهكذا لا سبيل إلى التغاضي عن حقائق الاجتماع أو عن الآليات السلطوية للانتاج الثقافي والفكري. ولهذا فأنا إذ أمارس الكتابة وأنتمي إلى قطاع الانتاج الفكري، لا أنسى بأنني أعمل في حقل صراعي أو أندرج في سلم تراتبي تفاضلي، أو أنتمي إلى بؤرة هي حيز للتوتر. وهذا مايجعل مني محارباً على ساحتي. بالطبع أنا أقدّر السلام وأسعى إليه، خاصة أنني عانيت خمسة عشر عاماً من الحروب. غير أن ذلك لا يجعلني أتغافل عن الوقائع أو أن أتعامل مع العالم بسذاجة. فلا معدى لكل فاعل اجتماعي، أياً كان انتماؤه أو قطاعه، من أن يتقن لعبته وأن يمتلك استراتيجيته، بحيث لا يعرى من قوته وأسلحته، لأن من يفعل ذلك لا يعمل من أجل السلام، بل يعيد إنتاج الصراعات على النحو الأسوأ.

نقد الأسس(*)

* *لنبدأ من البداية: كتبت أو سميت ما كتبته "نقد النص" و"نقد الحقيقة" فلمَ النقد؟*

ـ لامفر من النقد لمن يريد أن يفكر، أي لمن لايريد أن يكون نموذجاً أو نسخة أوحالة أو آلة.. والفكر هو إزالة ركام أو تصديع سقف رمزي أو فضح ممارسة معتمة او فتح نافذة موصدة. باختصار: اكتشاف منطقة من مناطق الوجود، تشكل في الوقت نفسه مجالاً لعمل الفكر.

* *الا يمكن القول بأن المرء هو آلة لفكره؟*

ـ دعني أقول ان الفكر هو خلق إشكالات أكثر مما هو الانقياد الى فكرة معينة او الالتزام بحل معين.

* *ماهو الإشكال الذي حاولت إثارته في مقدمة كتابك "نقد النص"؟*

ـ لا اريد أن أكرر ماسبق أن قلت، وهو أنني حاولت زحزحة الاشكالية من مكانها، اعني انتقلت من نقد العقل الى نقد النص، فالتكرار لايضيف شيئاً، بل يعمل على جعل الكلام ينحو منحى الإبتذال. ولهذا أنتظر من الغير أن يسألني ويستنطقني عما أسكت عنه ولا أقوله، فذلك يكون أكثر

(*) حوار أجراه الشاعر اللبناني اسكندر حبش، ونشر في جريدة "السفير" اللبنانية بتاريخ ١٩٩٣/٤/٢٩.

جدوى، بقدر ما يتيح للكلام أن ينمو ويتجدد. إنه على الأقل يستحث الفكر. والفكر حركة لا نهاية لها. وعندما يتوقف ينغلق على ذاته ويصبح معتقداً جامداً أي لاهوتاً.

** حسناً ، سأدخل في اللعبة التي تقترحها: أراك تركز في نقدك على الأبعاد اللاهوتية للكلام عموماً، بل إنك تذهب الى أن فعل التسمية ينطوي بذاته على جانب لاهوتي ماورائي،كما يبدو ذلك في كتابك، سواء في مقدمة "نقد النص" أو في مقدمة "نقد الحقيقة"..*

ـ أجل لاينفك الكلام عن تغييب الاشياء التي تتكلم عنها..

** عفواً، لكنك لم تدعني أكمل سؤالي. ما أردت الاعتراض عليه هو أنك تعتبر الخطاب عموماً ينطوي على بعد لاهوتي يجعل منه حجاباً وستراً، أكان هذا الخطاب نبوياً أم فلسفياً، في حين أن مشكلتنا هي في الأصل مع الخطاب الديني اللاهوتي. ذلك أن الخطاب الفلسفي لايتصدر واجهة الفكر عندنا، وانت تعلم اننا نعاني الآن من اجتياح الخطاب الديني الساحة الفكرية، وفي غير بلد عربي خصوصاً ما يحدث الآن في مصر؟*

ـ ليس بالضبط، أنا أوافقك على ان السيطرة هي الآن للخطاب الديني الاسلامي. وأعني به خطاب الحركات التي اصطلح على تسميتها بالحركات الأصولية. ولكن لو عدنا قليلاً الى الوراء لوجدنا أن الخطاب العلماني، بوجهه العقائدي الايديولوجي لا النقدي التنويري، قد عرف نوعاً من الازدهار في العقود المنصرمة بمقولاته وثنائياته، بتحليلاته وتنظيراته. وأشير بشكل خاص الى الخطابات القومية والماركسية التي هيمنت على الفكر لفترة من الوقت ومارست "أمبرياليتها" على العقول، اعني دكتاتورية الأسماء والمقولات.

** ولكن الخطاب الفلسفي كفكر نقدي عقلاني مفتوح لم يترسخ بعد، اذا لم نقل أنه لم يتأسس ؟*

ـ ربما يتأ سس بنقد الخطابات السائدة، أكانت دينية أم غير دينية ، عربية تراثية، أم غربية حديثة. وعلى أي حال، فالتأسيس له ثمنه كما يكشف النقد الفلسفي الحديث. التأسيس يعني أن يغدو النص مرجعاً وأصلاً وأن يتسلط على العقول والاذهان . وليس هذا من مصلحة الفكر في شيء.

سلطة العقل

* *أعود إلى نقد النص: الا ترى ان الثقافة العربية تختلف جذرياً عن الثقافة الغربية، إذ ان الاولى محكومة بالنص، بينما الثانية تمارس حريتها في النقد، وهي أكثر عقلانية وليبرالية؟*

ـ لاتخلو هوية ثقافية من آليات وعوامل داخلية تنحو بها نحو الجمود والإنغلاق والمحافظة، وعندها تتحول الى سلطة استبدادية.هذا ماآلت اليه الثقافة اليونانية عندما أمست الفلسفة سلطة تمارسها نصوص أرسطو على العقل. ولكن الثقافة عندما تكون في طور حيويتها وازدهارها، تتسم بالانفتاح وتتقبل النقد والاعتراض وتستوعب المغاير والمختلف وتنتج دوما الجديد والمبتكر، كما هو شأن الثقافة الغربية الآن. هذا أيضاً ماكانته الثقافة الاسلامية في العصر العباسي مثلاً. ففي هذا العصر كان يتاح للعلماء والمفكرين أن ينتقدوا أسس الشريعة الاسلامية ورموزها، وكان هناك دهريون وزنادقة مارسوا حريتهم في النقد و لم يتعرضوا للأذى، كالرازي والمعري والراوندي. نعم لقد صلب الحلاج، ولكن ماقاله الحلاج قال البسطامي مثله وأكثر. إلا ان هذا الأخير لم يصلب، مما يجعلني افترض ان الحلاج صلب لأسباب أخرى لاتتعلق بشطحاته.

* *ومحنة ابن رشد*

ـ أيضاً، لم يكن ابن رشد في تأويله للشريعة الاسلامية عقلانياً او دهرياً، أكثر من الفارابي. ولكن محنته كانت تؤذن بنهاية الازدهار الذي عرفه الفكر الفلسفي على الأقل في المغرب.

** كأنك تلغي الفروقات الجوهرية بين الثقافة الغربية ، والثقافة العربية الاسلامية؟*

ـ هناك من يهتم بتصنيف الحضارات وإبراز الفروقات بين الثقافات، وربما بين العقول، كما هو شأن الذين يحدثونك عن عقل عربي او إسلامي او غربي. اما أنا فاشتغل بنقد النص، والنقد يوحد بين النصوص الى أي ثقافة انتمت، اذ هو يكشف عما تمارسه الخطابات من آليات الحجب والتحوير والنسخ. والنصوص سواء في ذلك أكانت دينية أم اسطورية، شعرية أم فلسفية. وانطلاقاً من ذلك أقول: ليست المسألة مسألة التمييز بين حضارة عربية وأخرى غربية، أو بين عقل اسلامي وعقل غربي، وانما هي مسألة التعامل مع النص وكيفية قراءته.

** أي نص كان؟*

ـ طبعاً لا! أني اقصد النص الهام المميز الذي غدا مرجعاً لاغنى عنه في مجاله أو بابه، ككتاب "الجمهورية" لأفلاطون، أو "المقدمة" لابن خلدون، او "نقد العقل المحض" لكنط. هذه النصوص هي أقوى من أن تتهافت كما يبين النقد. ولهذا لايقوم النقد على النقض بل على استكشاف النص كعالم مفهومي أوحقل دلالي أو منجم بياني. وفي رأيي إن الثقافة التي تخشى نقد النص لاتوليه الأهمية التي يستحقها.

الكلام المكتمل

** ربما لانها تتعامل معه بوصفه كلاماً مكتملاً كما يتعامل البعض مع النص الديني "النبوي"؟*

ـ ولكن المكتمل يعني الجمود والانغلاق، لأنه لاينطوي على امكان التغير والتجدد. ولهذا فإن الثقافة التي لاتقبل نقد أسسها ومرتكزاتها هي ثقافة عاجزة عن تجديد ذاتها ومواجهة غيرها. واذا كانت الثقافة الاسلامية تبدو الآن عاجزة عن فحص بداهاتها وأسسها وغير قادرة على استيعاب النقد من منظور دنيوي تاريخي، أي دهري، كما كان الحال إبان عصرها الكلاسيكي،

فإنها تتعامل مع نفسها بوصفها ثقافة ضعيفة مغلقة محافظة، إذاً ثقافة تقوم على الحجب والاقصاء لا على الكشف والاستقصاء. وفضلاً عن ذلك، فالثقافة التي تحارب الدهريين هي ثقافة تمارس الخداع والتضليل، لانها تجحد دهريتها وتتستر على دنيويتها. كلنا في النهاية دهريون. مع الفارق أن هناك من يمارس دهريته ويعترف بها، بينما هناك من يمارس دهريته ولا يعترف بذلك، كما هو شأن الذي يحيا حياته الدنيا باسم شيء يفارق الحياة ويقع خارجها.

**هل هذا استبعاد لحقيقة الروح؟*

- الروحانية هي تأويل للفلسفة اليونانية من بين تأويلات أخرى. إنها ابتكار مسيحي أو يوناني متأخر أو إسلامي متأخر. فالمسألة ليست في الاصل مسألة تضاد بين الجسم والروح بقدر ماهي مسألة المعنى وعلاقتنا به. ولذا فهي تتعلق بترتيب علاقة المرء بنفسه، أي كيفية ضبطه لشهواته وتدبيره لشؤونه. هذا لدى اليونان. وأما في الإسلام، فان الرؤية في النص القرآني ليست مثالية ولا روحانية، إذ العالم الدنيوي، والاخروي أيضاً وخاصة ، هو في النهاية عالم محسوس. بوسعي القول على الاقل إن الروح ليست مفهوماً مركزياً في الخطاب القرآني، وذلك حيث نجد حديث النعم وازدهار الحواس. نعم ان الرؤية النبوية هي لاهوتية غيبية، ولكنها غير مقطوعة الصلة بالدهرية.

**ماذا تعني بالدهرية تحديداً؟*

- الدهرية تعني أن لاانفكاك للانسان عن بشريته، وانه لاوجود يقع خارج الزمان. بما في ذلك وجود الله. وثمة حديث نبوي يقول: "لاتسبّوا الدهر فان الله هو الدهر." ان يكون الله هو الدهر معناه ادخال عنصر الزمنية والنسبية في مفهوم الله. انه دهرنة الله، إذا جاز القول.

** هل تعتبر ذلك نوعاً من التسوية مع المنطق الديني اللاهوتي؟*

ربما يكون ذلك تسوية. والمهم أن السؤال يعيدني الى الكلام عن نقد النص وكيفية ممارستي له. فالنقد ليس نقضاً للمفاهيم. لأن المفاهيم لاتتضاد،

بل يستدعي أحدهما الآخر او يتوقف عليه. واذا كان الخطاب الفلسفي يتكشف عبر النقد عن ابعاد لاهوتية غيبية، فان الخطاب النبوي يمكن أن يتكشف في المقابل عن بداهات دهرية. على ماقرأت الحديث السابق، وفي هذا دليل على ان الخطاب ليس ذا بعد واحد بل ينفتح على المختلف والضد.

** ولكن لايبدو أنك تمارس في كتابك الانفتاح على الخطابات المضادة؟*

ـ اية خطابات؟

** الخطاب الأصولي مثلاً.*

ـ على الأقل أنا أقرأ هذا الخطاب باهتمام وجدية، ولا أقرأه بدافع السجال فقط، وانما أقرأه بدافع المعرفة والاستفادة. وبالاجمال فانني اتابع كتابات ومقالات الاسلاميين المعاصرين علماء ودعاة أو ساسة ، والا لما كنت شاهداً على مديني وعصري وواقعي.

** لنعد الى مقدمة الكتاب: تتحدث عن "الوقائعية" كمفهوم جديد نفهم من خلاله النص . ماذا تعني بالوقائعية وما الفرق بينها وبين الواقعية؟*

ـ الواقعية تعني إحالة النص على واقع معين يُقرأ بالاستناد اليه. كأن نقرأ مثلاً نص ابن خلدون عن العصبية برده الى مجتمع عصره، أو أن نقرأ "جمهورية أفلاطون" بوصفها مجرد انعكاس لواقع المدينة/ الدولة . مثل هذه النظرة تنفي حقيقة النص وتهدد كينونته، لأن النص الذي يُقرأ بوصفه سجلاً للواقع ينتهي بانتهاء الوقائع التي يتحدث عنها. اما القراءة التي أمارسها فانها تتعامل مع النص بوصفه يشكل هو نفسه واقعة حقيقية تفرض نفسها على القارئ لفهم ماهو كائن. بكلام آخر، إنني أتعامل مع النص من حيث علاقته بالحاضر ، أعني من حيث كونه يقدم امكاناً لفهم ما نفكر فيه او مانفعله او مانحن عليه. وهذا ما سميته بالوقائعية. بكلمة مختصرة: الوقائعية تعني ان النص يولّد حقيقته. والواقعية تقضي بالتعامل مع طروحات الخطاب، أما الوقائعية فانها تهتم بالحفر في طبقات النص وتفكيك أبنيته.

** على سيرة التفكيك، يذهب الفيلسوف الفرنسي لوك فري في مقالة له في العدد الذي كرسته مجلة "الماغزين ليتزير"(*) للفيلسوف الالماني كنط، الى ان طور التفكيك الذي شهدته الفلسفة في العقود الماضية قد بلغ نهايته، ويقصد بذلك الطور الذي افتتحه نيتشه وهايدغر واستكمله الفلاسفة الفرنسيون، خصوصا فوكو ودولوز ودريدا، فما رأيك؟*

- قرأت مقالة لوك فرّي، وكنت قرأت له أيضاً عملاً ألفه بالاشتراك مع آخرين حول المسألة السياسية. وما أراه هو أن هناك تفاوتاً كبيراً بين نص فرّي ونصوص الذين ينتقدهم من فلاسفة الحفر والتفكيك. فنصه لايعادل نصوص الذين ينتقدهم من حيث القوة والجدة والاصالة. نص فوكو شكل حدثاً فلسفياً بالغ الأهمية، إذ أثار إشكالات وشرّع نوافذ وفجر ألغاماً في ارض الفلسفة. وهذا شأن دريدا، انه قام بهدم قلاع من الكلام الماورائي كانت تشكل الحصن الحصين للعقل الفلسفي. واما جيل دولوز فقد أزاح الأشياء عن مراكزها وأنزل العقل من ملكوته. وهذا شأن النص الهام، انه يسهم في خلط الاوراق وخربطة الخريطة على ساحة الفكر.

** الا تنحاز بذلك الى فلاسفة التفكيك؟*

- لااريد أن أتعامل معهم بطريقة لاهوتية، وانما أردت القول بأن نص فرّي لايشكل نبأ عظيماً يعلن عن ظهور طور فلسفي جديد، كالنبأ الذي أعلن عنه مثلاً كتاب "الكلمات والاشياء" لميشال فوكو أو "نقد العقل المحض" لكنط.

** وكيف تمارس انت ، لاهوتك وأين؟*

لاهوتك

- بقدر ما أوهم الناس بأنني أتحدث عن وجود حقيقة ثابتة قائمة بمعزل عن نصوصي وكتاباتي، أو بقدر ما أسعى الى نشر إسمي وصوري في الصحف وعلى الملأ.

(*) أي المخزون الأدبي، إذا شئنا تعريب الكلمات أورَدّها إلى أصلها.

* *وأين تضع نفسك وكيف تصنف خطابك؟*

- لا يخفى أنني أقع في فضاء "التفكيك" وانتمي الى أهله، واعتقد ان بالامكان استثمار مناهجهم وتوظيفها أو تنويعها وتطويرها بالاشتغال على نصوص عربية أو حتى غربية. ولاشك أن ذلك يسهم في تشكيل نص فلسفي عربي معاصر يولد مفعولاته وينص على حقيقته. وانني أشعر عندما افكر وأكتب انني اكتب بلغتي وأشكل نصي، أياً كانت المراجع التي أرجع اليها والنصوص التي استبطنها.

* *كل عمل فكري يندرج في مشروع ثقافي، فما مشروعك؟*

- لست صاحب مشروع، ولربما كنت بالعكس مناهضاً لكل مشروع فكري يفضي الى امبريالية المعنى والحقيقة والاسم.

* *ولكن ان تكتب يعني ان تمارس السلطة، بحسب رولان بارت، وكل سلطة تشكل مشروعاً؟*

- لاأنكر السلطة التي تنطوي عليها كل كتابة. فكل كاتب يمارس سلطته على القارئ. وعلى الآخر أن يكتشف ما يمكن أن تتكشف عنه كتاباتي من مشاريع.

حُلولية المعنى(*)

١ ـ الأسلوب والمفهوم

* أغلب مريدي علي حرب من الشباب العربي، هم إما شعراء أو مشتغلون في الأدب وأجناسه. فماذا يعني ذلك؟

ـ ليس من المستغرب أن تستأثر أعمالي الفكرية باهتمامات الشعراء وأهل الأدب، نظراً لعدد من الاعتبارات والمعطيات:

أولاً، اذا جاز لي الحديث عن أعمالي على سبيل التقييم، بوسعي القول أنها تنفتح على المعايشات الوجدانية وتستخدم الأساليب البيانية و التقنيات البلاغية. وهكذا فهي لا تضحّي بالأسلوب لمصلحة المفهوم، بل تحاول صوغ الأفكار بمنطق التأليف والتشكيل، وهذا ما يمنحها بعدها الذوقي والجمالي، ويجعلها وثيقة الصلة بالكتابة الأدبية.

ثانياً، ان نقد النص، و ان كان عملاً فلسفياً، فإنه يفتح آفاقاً أمام نقاد الأدب، ونحن نعلم أن هناك صلة وثيقة بين الفلسفة ونظريات النقد الأدبي، منذ أرسطو صاحب صناعة الشعر.

(*) حوار أجراه الشاعر العراقي أسعد البصري والصحافة اللبنانية حنين عذار، ونشر على ثلاث حلقات، في صحيفة "الوفاق" العراقية الصادرة في لندن، وذلك في ٩٦/٣/٢٠ و٩٦/٣/٢٧ و٩٦/٤/٤.

ولو أخذنا اليوم وعلى سبيل المثال فيلسوفاً كجاك دريدا، نجد أنه ترك أبلغ الأثر على ساحة النقد الأدبي، من حيث طريقته التفكيكية في معالجة النصوص. بهذا المعنى، فان "نقد النص" يطال كل النصوص، ويخص أهل الفلسفة كما يخص أهل الأدب .

ثالثاً، ان الشاعر لا يتغذى فقط من الأعمال الشعرية، وإنما يتغذى أيضاً مما ليس بشعر لكي يحيله الى عمل شعري يتجلى في قصائد جميلة وعذبة . ومن هنا اهتمام الشعراء بالأعمال الفلسفية . وثمة مثال بارز يقدمه المتنبي الذي اطلع على حكمة اليونان وقرأ شيئاً من فلسفتهم. واليوم تحتل الفلسفة موقعاً استثنائياً على جبهة الثقافة والفكر، اذ هي تسبر مناطق للوجود لم تسبر من قبل، مثيرة أسئلة تصدّع نماذج التفكير وبنى الفهم بقدر ما تحملنا بالذات على تغيير علاقتنا بالأفكار والمفاهيم . ومعنى ذلك أن ما تغير ليس فقط المشهد الفكري، بل الممارسات الفكرية وطريقة ادارتنا للأفكار . ولا شك أن الشعراء هم الأكثر انصاتاً وانتباهاً لما يحدث، بحساسيتهم المفرطة وذائقتهم الفائقة .

وفضلاً عن ذلك، فان قراءة الأعمال الفلسفية هي مصدر متعة، تماماً كما هو شأن الأعمال الشعرية . انها متعة التفكير ولذة النص . فإذا كانت العلاقة بالوجود لاتنفك عن الفكر، فمعنى ذلك أن المرء يشعر بمتعة العيش، بقدر ما يبتكر ويجدد في أفكاره، أو بقدر ما يقف على أفكار جديدة ومبتكرة، اذ العلاقة بالوجود هي في الأصل علاقة متعة واستحقاق تشتبك فيها الرغبة والحقيقة.

وفي أي حال ليست الفلسفة معزولة عن الأدب أو مفصولة عن سائر مجالات الثقافة . فهي وان كانت تبدو اليوم بمثابة النموذج أو المنجم، فقد تغذت بدورها من الانفتاح على اللغة والشعر وعلى سائر فروع المعرفة .

أقول ذلك كله على فرض التسليم بمنطوق السؤال والموافقة على مضمونه . غير أني كما ألاحظ وأعلم من جهتي، أجد أن أعمالي تستأثر باهتمام

الأوساط الفكرية والأكاديمية، لدى المفكرين والباحثين أو لدى الأساتذة والطلاب، سواء هنا في لبنان او في البلاد العربية، أو في بلد كفرنسا.واذا كانت تستأثر باهتمام الشعراء و المشتغلين بالأدب، فهذا أمر يفرحني، اذ هو يعني أنها ليست وحيدة الجانب أو أحادية البعد.

٢ ـ حلولية المعنى

* *تقول إن المعنى يختلف باختلاف القُراء وعلاقاتهم بالنص. ولكن ماذا عن المعنى الذي أراده الكاتب عندما كَتَبه، ماذا حلّ به؟*

ـ المعنى في قراءاتي له، ليس جوهراً مكنوناً أو مفهوماً محضاً أو قصداً متعالياً يُعبَّر عنه بالادوات اللفظية. فللملفوظات أثرها في إنتاج المعنى وتوليد الدلالة، وللنص حقيقته وسلطته مقابل مُراد المؤلف ومقصوده. ذلك أن المتكلم أو الكاتب عندما يُعبِّر عن مراده من المعنى، لايقطف المعاني البكر أو يلتقط الدلالات الأولى، وإنما يستخدم ملفوظات وعبارات هي كناية عن توظيفات مجازية وتراكمات دلالالية. خاصة إذا كان الأمر يتعلق بأشياء معنوية، أي بمعنى المعنى، عندها يمكن القول بأن كل معنى هو انتهاك لمعنى آخر، وكل تعريف هو تأويل للخطاب يحيل إلى تأويل آخر. وهذا شأننا مع مفردة "المعنى" نفسها. فنحن لا نقبض على معناها الصرف أو مفهومها المحض، وإنما نجد أنفسنا، كلما بحثنا وراء القصد والمعنى، إزاء سلسلة من التأويلات لا نهاية لها.

حتى الأشياء المتعيّنة، لاتكتسي معنىً واحداً بعينه عند شخصين مختلفين، ولو تعلق الأمر بالملفوظة عينها. فلو أخذنا لفظة "كتاب"، نجد أن معانيها تختلف باختلاف الحضارات والعصور، أو باختلاف اللغات والثقافات. ولاشك أن معنى الكتاب سيتغير عما كان عليه، بعد استخدام الحاسوب في الكتابة وتنضيد الكتب. والمهم أن هذا المعنى يختلف باختلاف الأفراد من الكتّاب، إذ كل كاتب يعبّر عن معنى الكتاب بمجازاته و انطلاقاً

من تجربته الفريدة، فيأتي إليه من مخزونه الدلالي، ويعُبر نحوه من خياله الذي لايشبهه خيال آخر. وفضلاً عن ذلك، فإن معنى الكتاب يتغير بعد صدور الكتاب الهامّ الذي يشكل ذروة في بابه أو حدثاً على ساحته. والحدث إنما يغير خارطة المعنى بقدر ما يخربط علاقتنا بما هو كائن. ومعنى ذلك أن الملفوظات والمكتوبات ليست مجرد مرايا أو صور عاكسة، إنها أنظمة لها تدابيرها وإجراءاتها، أو شيفرات لها مفاتيحها وأسرارها، أو أبنية لها طبقاتها المتراكبة وأسسها المتوارية.

وهكذا، إذا أردنا مقاربة المعنى، سواء من جهة العلامة أو من جهة الدلالة، لا نصل إلى ماهيات ثابتة ولانقع على هويات متطابقة، بل نقف على وقائع خطابية مستقلة عن إرادة المؤلف، هي بنىً تحتاج إلى تفكيك علائقها للكشف عن لامعناها، أو هي رسائل ينبغي قراءتها وفك رموزها، مما يعني أن المعنى لا ينفك عن حلوليته في جسده الذي هو نصه.

إذن لسنا إزاء معانٍ مفارقة حتى نسأل ماذا حلّ بها، بل نحن إزاء منطوقات هي رسائل تحتاج الى من يجيب عليها، وكل جواب يشكل بدوره رسالةً جديدة، ما يجعل المعنى يحلّ أوينحلّ في سلاسل متلاحقة من الرسائل، أوفي شبكات متلاحقة من التأويلات، أوفي أجهزة معقدة من التفكيكات.

لذا يختلف المعنى عن نفسه باختلاف الكلام عليه. ولعله يختلف عن نفسه، بقدر ما يتكشف عبر النقد و التفكيك عن محنته أو مأزقه، عنيتُ تعذّر القبض على معنى المعنى. ولو كان هناك معنى واحد لشيء واحد أولمعنى واحد، يمكن إدراكه بصورة متواطئة، لتوقف الكلام على الأشياء. والحال، لاشيء يمكن تعريفه بصورة نهائية. بل كل تعريف للكائن هو اختزال له من خلال مبدأ أو أساس أو علة أو ماهية. في حين أن الكائن هو مجمل علاقاته مع سواه، وهي علاقات لاتنفك عن التبدل والتغير.

خلاصة القول إننا بصدد تغير يتجاوز منطق الجوهر والتواطؤ والماهيات المتعالية، نحو منطق آخر هو منطق الروابط والعلاقات، أو الأبنية والتشكيلات، أو الرسائل والشيفرات، أو الخرائط والشبكات. فنحن لانرى الآن الى العلاقة بين النص والمعنى بعين أرسطو أو ابن سينا أو ديكارت أو كنط أو هوسرل. ذلك أن النص فيما يروي الحقيقة، يغدو واقعة تفرض نفسها، وفيما يقرأ الحدث، يتحول هو نفسه إلى حدث يحتاج الى قراءة، وفيما يصف الماهيات يجعلها تغاير ذاتها باستمرار. من هنا لا يُدرك المعنى بذاته، بل يدرك بقدر ما يجري تحويله، أو إعادة إنتاجه، أو تفكيك أبنيته، أو تعرية آليات اشتغاله. إنها لعبة المعنى. عنيت: لأْمُ المعنى بعد انتهاكه، أو توليده من لامعناه، أو فيضُه من فرط غيابه.

٣ - حقول القراءة

** بإعتقادك، هل يوجد تفاوت بين القراء؟ أي بمعنى آخر تقول إن القراء يختلفون، ولكن هل هناك قارىء أفضل؟*

- النص الواحد تختلف قراءاته بقدر ما يختلف المعنى نفسه. ومعنى المعنى هنا أننا لسنا إزاء جواهر المعنى بقدر ما نحن إزاء نصوص هي حقول للقراءات المختلفة. والقراءة بحسب ممارستي لها قد تكون شرحاً أو تفسيراً، تأويلاً أو تفكيكاً.

وعندما أقول بأن القراءات تختلف، فإنني أقصد بالطبع تلك التي أثبتت جدارتها في مجالها، وثبّتت سلطتها على ساحتها، كالتفاسير الهامة والشروحات الكبرى والتأويلات المبتكرة والتفكيكات الأصيلة النفاذة. ومن أمثلة ذلك تفسير الطبري للقرآن، أو شرح الطوسي لإشارات إبن سينا، أو تأويل هوسرل الظاهراتي للتأملات الديكارتية، أو حفريات فوكو في الخطاب الديكارتي أيضاً، وسواها من القراءات التي اكتسبت مشروعيتها وأصبحت مراجع يرجع إليها بذاتها. فلامفاضلة عندي بين هذه القراءات على سبيل التفاوت، إذ كل قراءة منها هي ذروة في بابها. من هنا لا أصنّفها بصورة عامودية، بل أوزّعها على خارطة الفكر، حيث تحتل مواقعها بقدر ما تمتلك وقائعيتها الفكرية.

على سبيل المثال، لاأفاضل بين تفاسير القرآن المشهورة عند كل من الطبري والزمخشري والقرطبي والقشيري.... إذ لكل تفسير أهميته، وذلك بقدر ما يعيد إنتاج المعنى المنصوص عليه، بالدخول على النص المقروء من مدخل معين، بلاغي أوفقهي أوكلامي أوصوفي.... كذلك لا تفاوت عندي بين قراءات الكوجيطو الديكارتي (أنا أفكر إذاً أنا أوجد) لدى كل من هوسرل و هيدغر وفوكو، إذ كل قراءة منها تشكل بذاتها حدثاً فكرياً ونصاً قائماً بذاته، بقدر ما تقيم علاقات جديدة مع اللغة والفكر والحقيقة.

قد نتساءل هنا: هل القراءة التي هي مجرد شرح توازي القراءة التأويلية أو التفكيكية؟ جوابي على ذلك أستمده من شرح الطوسي للاشارات والتنبيهات، فهو يكاد يعادل الأصل من فرط غناه وأصالته. ولاشك عندي أن هذا الشرح أفضلُ بكثير من التأويلات السطحية والانتقادات المتهافتة لإشارات الشيخ الرئيس ابن سينا.

معنى ذلك أن الأمر يتردد بين اختلاف وتفاوت. فالقراءات التي تختلف هي التي صمدت وفرضت سلطتها، أكانت شرحاً أم تفسيراً، تأويلاً أم تفكيكاً. أما القراءات التي يمكن أن تتفاوت في اختلافها، فهي التي لا تزال موضوعة على المحك، أي التي لم تثبت جدارتها في مجالها المخصوص. ومثالي على هذه القراءات الأخيرة، تلك التفاسير "العلمية" الرائجة اليوم للنص القرآني والتي هي إسقاطات "ذاتية" واهية، أو تلك الدراسات "الموضوعية" للأعمال الفلسفية التي تريد أن توقفنا على مقاصد المؤلفين، فلا تفعل سوى أن تعيد إنتاج الأصل فقراً في المعنى وهشاشة في المفهوم أو ضعفاً في الأداء والتأليف. هذه القراءات هي مجال المفاضلة، سواء فيما بينها أو بينها وبين القراءات الخلاقة أو الخصبة.

إذن ثمة عتبة تجوز المفاضلة تحتها بين القراءات المختلفة التي لم تخرق السقف، أي التي لازالت قيد الامتحان. أما القراءات الهامة والخارقة، فلا تجدي المفاضلة بينها إلا على سبيل الخيار الشخصي. مثلاً، إذا كان الواحد ظاهراتياً يؤثر قراءة هوسرل لديكارت، وإذا كان حفرياً يفضل قراءة فوكو،

وإذا كان تفكيكياً يختار قراءة دريدا، إلا إذا كان ديكارتياً، فإنه يفضل عندئذ الشروحات لا غير. وهذا أمر التفاسير. فذو النزعة البلاغية يؤثر تفسير الزمخشري، وذو النزعة الصوفية يؤثر لطائف القشيري أو إشارات ابن عربي.

وهكذا فالمفاضلة هي هنا بين المختلفات لا بين المتفاوتات، تماماً كالمفاضلة بين البحتري وأبي تمام، أعني أنها مسألة ذوق لا أكثر. فلا تجدي المفاضلة بين شاعرين راسخين، لأن ذلك يفضي في النهاية إلى السؤال عن ماهية الشعر وحقيقته. والسؤال عن الشعر الحقيقي لا جدوى منه، لأن كل شاعر مبدع يقيم علاقةً مع الكائن والحقيقة، بقدر مايتفنّن في استخدام اللغة ويبتكر بدائع الكلام في التعبير عن تجربته الفذة الأصيلة.

أخلص من ذلك كله إلى أن القراءات الجديرة والراسخة للنصوص، لا تتفاوت بقدر ماتختلف. وهي تختلف فيما بينها بقدر ماتختلف عن الأصل، لأن القراءات الفعالة والمنتجة هي التي تقرأ مالا يُقرأ، لا على نحو عشوائي أو اعتباطي، بل بصورة تجدد معرفتنا بالنص المقروء بقدر ماتغني المعرفة نفسها.

٤ ـ ألاعيب النص

** قد نقبل التناقض في النص الشعري، فهل نقبله في النص الفكري..؟ ولكي أكون واضحاً.. علي حرب متفلسف يقرأ الشعر والأدب، أم شاعر يقرأ الفلسفة والأفكار؟*

ـ ليس النصُّ وحدةً منسجمة تخلو من التعارض والتضاد. وإنما هو حيّز للاختلاف وساحة للتباين وحقل للتعارض والتجاذب. ومثال ذلك أعمال أفلاطون، حيث التعارض بين سقراط والسفسطائيين. والسفسطائي هو الوجه الآخر لأفلاطون، أي هو شخص مفهومي من اختراع أفلاطون كما يتجسد في محاوراته. وما يعنيه ذلك هو أن علاقة أفلاطون بفكره، هي علاقة ملتبسة تجعله يدخل على نفسه، دخولاً نقدياً، ويعارض نفسه بنفسه.

هذا على صعيد المنطوق. وأما على صعيد المسكوت، فالأمر أخطر مما نظن، بمعنى أن النص يعمل دوماً على إخفاء ألاعيبه الدلالية وإجراءاته السلطوية. فهو قد يدعونا، مثلاً، إلى التحرر من هيمنة الغير، لكي يمارس علينا سلطته من حيث لا نحتسب. وهذا ماأسميه ديكتاتورية المقولات التي مارسها دعاة الحرية وهواة التحرير على الذين أرادوا تحريرهم من الناس، وذلك بقدر ماتحول هؤلاء إلى عبيد للشعارات والأسماء.

وفي أي حال إن النص الهام ليس مساحة متجانسة أو نسقاً محكم الاغلاق أو خطاباً وحيد الاتجاه أحادي البُعد والمستوى. وإنما هو بنية تتسم بالتشابك والتداخل أو تكوين يتسم بالتراكب والتراكم، مايتيح لنا أن نقرأ فيه مايريد حجبه أو كبته أو استبعاده. بهذا المعنى فإن النص يحيا ويتجدد بتجدّد قراءاته واختلافها. وذلك يحملنا على تجاوز المنظور الكلاسيكي الذي يتعامل مع الخطاب الفلسفي بوصفه خطاباً استدلالياً أو نسقاً منطقياً، لكي نتعامل معه بوصفه يمتاز بمفاهيمه الخصبة والخارقة. والمفهوم الهامّ هو التباسه واختلافه، أو كثافته واختلاطه، أو محجوباته ومجهولاته.

أما فيما يخصني وكيف أصنّف نفسي، أقول من جهة أولى بأنني لست مع الفصل الحاسم والنهائي بين ميادين الفكر وفنون الأدب. فالشاعر والروائي والفيلسوف، جميعهم يستخدمون وقائع الخطاب، أي هذه المنطوقات التي تمثل الوحدة الدنيا أو الأرض المحايثة التي بنسيانها يغدو المتعالي متعالياً والمفارق مفارقاً. بهذا المعنى إن المنطوقات التي يتشكل منها الخطاب، هي منبع الفوارق والاختلافات، ومصدر التراكيب والتشكيلات. إنها الحقل الجامع الذي ينتمي إليه كل الذين يؤلفون ويصنعون العالم بواسطة الكلمات.

من جهة أخرى إني أتغذى بفكري من داخل الفلسفة كما من خارجها، لأن من يتفلسف هو الذي يحيل ماليس بفلسفة إلى عمل فلسفي. وللشعر روعته عندي. وإذا كنت أتيت مثلاً من قراءة ابن عربي وميشال فوكو، وسواهما من

أهل الفكر، فقد أتيت أيضاً من قراءة القرآن وكلام الشعراء قدماء ومحدثين، مع الإشارة إلى أن ابن عربي هو مفكر وشاعر، وأن ميشال فوكو هو فيلسوف وصاحب أسلوب مميز. هذا بالنسبة إلى قراءاتي الشعرية. أما بالنسبة إلى ممارستي للكتابة الشعرية والأدبية، فإنه إذا كان الشعر هو هذه القصائد المنثورة، أو الكتابات الذوقية على ماأسميها، فلا تخلو كتاباتي من أبعادها الشعرية.

ومع ذلك فأنا عامل في النهاية في مجال الفكر الفلسفي على وجه الخصوص. وهنا تتجلى خصوصيتي أو تبرز ميزتي. بهذا المعنى فأنا أقرأ النصوص بقدر ماأشتغل على الأفكار. وقراءاتي أفضت بي إلى تغيير علاقتي بالأفكار والنصوص. وللمثال فإن قراءتي لكنط جعلتني أتجاوز مقولة "المفهوم المحض"، لكي أرى إلى المفهوم بوصفه شبكة معقدة من الصور والتصورات أو غابة كثيفة من الأطياف والهوامات. وقراءتي للكوجيطو الديكارتي حملتني على تجاوز مقولة الفكر الذي هو "جوهر" صافٍ يتمثل ذاته ويتماهى مع ذاته، لكي أرى إلى فكري بوصفه علاقتي بجسدي وأهوائي، بوساوسي وهواجسي. ونقدي للعقلانيات أتاح لي أن لا أرى إلى العقل بوصفه ماهية خالصة من شوائب اللامعقول، لكي أرى إليه بوصفه إدارة اللامعقول وحُسن التعاطي معه.

وهذا شأني مع النص، فإني لا أتوقف عند مايقوله أو يصرّح به، بل ألتفت دوماً إلى ما يسكت عنه ولا يقوله. ومالا يُقال ليس هو "الباطن" المتواري وراء "الظاهر" بحسب مايصرح به أهل التصوف، بل هو المرئي الذي لا يُرى وسط الرؤية نفسها، أي هو تلك الأدوات الفكرية والأجهزة المفهومية والتقنيات العقلية التي يصرفنا الخطاب عن رؤيتها، بقدر مايحجب حقيقته وسلطته، على مايفعل الخطاب الصوفي العرفاني بشكل خاص. وهكذا فأنا أشتغل على الأفكار، وأسعى إلى تغيير علاقتي بفكري بقدر ماأتوصل إلى ممارسات فكرية جديدة. بهذا المعنى فأنا أنتمي إلى المجال الفلسفي، غير محبّذ كلمة "متفلسف" التي تهرب من تسمية الأشياء بأسمائها.

٥ ـ الفاعل الفكري

** التقيتُ عدداً من المثقفين العراقيين الذين أعجبوا بأطروحاتك، ولكنني رأيتهم يجنحون إلى التصوف في القراءة والحياة والكتابة... ألا تعتقد بأن هذا ينطوي على مخاطرة وربما "عدمية" أحياناً؟*

ـ إذا شئتُ القراءة في سؤالك للكشف عن مَسْكُوته، أقول بأنه سؤال يمليه العقل الأيديولوجي. وصاحب هذا العقل، وأعني به تحديداً المثقف العضوي المنخرط في مشاريع تغيير العالم عبر نضالاته السياسية والاجتماعية، يرى في التصوف "عدمية"، كما يرى إليه البعض بوصفه عزلة وتواكلاً.

ولي على ذلك غير تعليق:

أولاً، إني أميز بين التصوف كمشروع حياة والتصوف كميدان فكري أو نظام معرفي. في ضوء هذا التمييز لا يُعدّ كل مهتم بالتصوف صوفياً. قد يكون باحثاً دارساً، أو ناقداً محللاً، كما هو شأن الكثيرين في تعاطيهم مع هذا الفرع من فروع الثقافة العربية والاسلامية..

وأياً يكن ففيما يخصني بالذات، فأنا اشتغل على هذه القارة المعرفية التي استبعدها أكثر المحدثين بوصفها تمثل اللامعقول أو "العقل المستقيل". هذا ماسعيتُ إلى إعادة النظر فيه، متعاملاً مع التصوف كأرض خصبة للحفر والتنقيب، محاولاً بذلك إعادة تعريف العقل من خلال إعادة ترتيب علاقته باللامعقول الذي هو مادته التي يتغذى منها ويشتغل عليها. بهذا المعنى إن العمل في القطاع الصوفي هو أشبه باستصلاح أراضٍ جديدة لانتاج المعارف واستيلاد المفاهيم. إنه تشغيل رأس المال الجامد وتحويل المخزون الثقافي إلى حصيلة فكرية.

ثانياً، بعد الذي أحدثه المثقف المناضل والنموذج العقائدي من الخراب للعمران والدمار للذات، صرتُ أخجل من الاعتراض على مواقف أهل التصوف وخياراتهم؟ ثم ألا تحتاج الحياة المعاصرة إلى قدر من الزهد بالحاجة

ومناهضة الـذات الراغبـة، لمواجهـة امبرياليـة السـلع وحشـع الاستهلاك وديكتاتورية العقائد وفاشية العصبيات ووحش التوتاليتاريات؟

أياً يكن،وفيما يخصني أيضاً، لم أعد أجادل الذين تخلّـوا عـن ممارسـة دور المثقف العضوي المنخرط في مشاريع التحرير والتغيير عـبر النضالات التقليدية. بل إنـني أقـف موقـف النقـد مـن المثقـف ودوره، ساعياً إلى التحـرر مـن وهـم التحرير، محاولاً ممارسة فاعليتي من خـلال العمـل بخصوصيـتي الـتي هـي القـراءة والتشخيص، بحيث أكون فاعلاً بما أنتجه من أفكـار أو أصوغـه مـن إشكالات فكرية. فالعامل في مجال الفكر، ينبغي أن يكون فاعلاً على الصعيد الفكري في المقام الأول. هذا خياري الذي أتبناه ولا أفرضه على أحد.

ثالثاً والأهم؛ ليس التصوف عدمية أو عزلـة ولا هـو جنحـة بجنـح إليهـا، وإنما هو خلق للعالم بالإشارة والشطحة، تماماً كمـا أن الشـعر هـو خلـق للعـالم بالكلمة والاستعارة. بهذا المعنى فالشاعر هو فاعل، لا بنضالاتـه السياسية، بـل بخياله الخلاق وكلامه الجميل المبتكـر. وهـذا شـأن الصـوفي. إنـه ليـس شـخصاً منعزلاً، وإنما هو فاعل بمواجده وأذواقه العرفانية التي يجابه بهـا وحشـية الوجـود وخراب المعنى، أو يفضح أنقاض الواقع ونقائض العقل والمنطق. والشاهد علـى ذلك أن المتصوفة لم يعيشوا على هامش الحياة والمجتمع، بل كانوا أعلاماً وأقطاباً يمارسون فاعليتهم بمواقفهم وكتاباتهم، ويؤكدون حضورهـم بابتكـارهم صيغـة للوجود أغنت الفكر البشري، بقدر ماأسفرت عن تشكيل علاقات جديدة مـع الذات والفكر والحقيقة.

وبالاجمال هذا شأن أهل الفكر والأدب والفن وكل العـاملين في قطـاع الثقافة والانتاج الرمزي. إنهم يصنعون العـالم بإعـادة خلقـه علـى صعيـد مـن أصعدتـه، عنيـتُ علـى صعيـد الفكـرة والمفهـوم، أو بواسـطة التـأليف الأدبـي والتشكيل الفني. هكذا، كل واحد منهم هو فاعل في مجالـه، بعملـه، الفكـري أو الأدبي أو الفني، الذي يسهم من خلاله في صناعة الأحداث، بقدر مـايغدو العمل هو ذاته حدثاً يملك وقائعيته ويفرض نفسه.

• هناك من يقول بأن آلية اشتغال علي حرب وأدواته يمكن أن تنجح في معالجة النصوص الأدبية، ولكنها قد لا تكون كذلك بالنسبة للنص الفكري.

ـ إن عملي يتركز على معالجة نصوص فلسفية، (وفكرية إذا جاز القول) لابن سينا وديكارت، أو للفارابي وكنط، أو لابن عربي وهيدغر، أو للجابري وحسن حنفي، وسواهم من أهل الفكر، عرباً كانوا أم غربيين، قدماء أم محدثين. والغاية من ذلك هي تجديد المعرفة من خلال النصوص التي أقرأها على سبيل التأويل أو التفكيك. على هذا النحو أمارس فاعليتي وأستثمر طاقتي، عنيتُ أنني أشتغل على نص لكي أشكل بدوري نصي بحابها الواقع بوقائعية فكري.

وإذا صح أن أعمالي تلقى صداها وتترك أثرها، سواء عند أهل الفلسفة أو عند أهل الأدب، أو لدى المثقفين عامة، فذلك شاهد على أن لطريقتي في ممارسة فكري نجاعتها المعرفية ومفاعيلها المفهومية. نعم لقد تناولت نصوصاً شعرية بالمعالجة، ولكن لا كناقد أدبي يهمه اكتشاف المواطن الجمالية، بل كمنقّب في النصوص عن آلياتها في إنتاج المعنى أو في تشكيل المفهوم. بهذا المعنى تستوي النصوص جميعها، من حيث استراتيجيتها في الحجب والاقصاء أو في الكبت والتحوير.. دون أن يعني ذلك نفي التنوع بين الميادين والأجناس. لاشك أن الناقد الأدبي يستثمر طريقتي على غير ماأفعل، إذ أن مايهمني بالدرجة الأولى هو إنتاج معرفة ذات طابع مفهومي من خلال معالجة النص، أما الناقد الأدبي فإنه يتعامل مع النص من خلال فنيته بالدرجة الأولى.

وفي أي حال من السابق لأوانه الحكم على طريقتي في قراءة النصوص. وأخشى أن يكون السؤال طوباوياً بعض الشيء، بمعنى أنه لا يتوجه إلى ماهو موجود ولا يتعامل مع ماهو حاصل، بل يفترض فرضية ثم يحاول فحصها أو يتخيل فكرة ثم يحاول تطبيقها، وفي ذلك بعض التحكّم والتعسف. فالسؤال الحقيقي هو الذي يتيح لنا أن نفتح النوافذ أو ان نخرق الحجب. أما السؤال المطروح فإنه يتوه بنا عما ينبغي قراءته وتشخيصه.

فاعلية النقد(*)

١ - الاستلاب والارتداد

* *في كتابك الذي سينزل إلى الأسواق، مطلع العام الجديد، ثمة أسئلة تطرحها حول: الاستلاب والارتداد - الاسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد - هل تعتقد ان التأويلات المطروحة الآن تسيء إلى الاسلام بشكل او بآخر؟*

- لقد صدر "الاستلاب والارتداد" فعلاً، وهو كتاب صغير يضم مقالات تدور حول الموقف من الاسلام، عند كل من روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد. ومن المعلوم أن الأول هو مثقف غربي كبير تبنى الاسلام كخيار عقائدي أو كمشروع حياة، في حين أن الثاني هو بحاثة عربي أخرج من حظيرة الدين الاسلامي، بحجة تكفيره وارتداده عن الشريعة السمحاء.

والكتاب ينطلق من مفارقة هي التي جعلتني أجمع فيه بين الرجلين. ووجه المفارقة أن غارودي الداخل إلى الاسلام، ليس في نظري أكثر إسلاماً من أبو زيد الذي يقف موقفاً نقدياً من الخطاب الديني والعقل الاسلامي. فلا ينبغي أن ننخدع بالخطاب، إذ ليس هو كل مايقوله أو يعلنه، بل هو أيضاً وخاصة مايخفيه ولا يقوله. ولهذا لا يكفي معياراً للصدق والمصداقية التصريحُ بالهوية الفكرية والانتماء العقائدي.

(*) حوار أجراه الروائي والصحافي السوري ياسين رفاعية، في شهر كانون الأول ١٩٩٦، لكي يُنشر في جريدة "الشرق الأوسط".

** ألا تختلف بينهما التأويلات؟*

- صحيح. لكل من غارودي وأبو زيد تأويله المختلف للاسلام وطريقته الخاصة في التعامل معه. وما أريد قوله في هذا الصدد، هو أن تأويل غارودي لا ينطوي على الجدّة والأصالة. فنحن إذ نقرأ غارودي لا نعرف مالم نكن نعرفه من أمر تراثنا أو هويتنا أو ذواتنا. في حين أن نقد أبو زيد للخطابات والنصوص الدينية أو التراثية، قد يسفر عن إمكانيات جديدة للتفكير، بقدر مايسلط الأضواء على المناطق المستبعدة أو المهمّشة من الثقافة الاسلامية. بهذا المعنى، أرى أن إسلام غارودي لا يفعل سوى أن يعزز النرجسية العقائدية والدينية لدى المسلم، في حين أن النقد الذي يمارسه أبو زيد وسواه للعقل الاسلامي، قد يُخرج المرء من قوقعته بقدر مايسفر عن إمكانيات جديدة للقول والتفكير.

ومع ذلك ثمة أمر يجمع بين غارودي وأبو زيد هو مفهومهما للحقيقة، إذ كلاهما يتعامل معها بعقلية استلابية، بوصفها زمناً أول ينبغي استعادته كما عند غارودي الذي يعود إلى الرسالات التوحيدية والأساطير الأولى، لكي يتماهى معها؛ أو بوصفها زمناً أخيراً ينبغي اللحاق به، كما عند ابو زيد الذي يحاول التماهي مع عصر التنوير الغربي بوصفه عصر العقل والحرية وزمن التقدم والترقي.

والذي يتعامل مع الحقيقة على هذا النحو، لا يستردّ هوية ولا يحقق سَبْقاً أو يغيّر واقعاً، وإنما يجري وراء ماض لن يعود، أو نحو مستقبل لا ينفك يبتعد، أي لا يحسن سوى الارتداد عن أهدافه وطعن مبادئه، كما نجد لدى الأصوليين والحداثيين على السواء. إذ الأول يبتعدون عن الأصول النبوية بقدر مايحاولون استرجاعها، والآخرون يتراجعون عن عصر الأنوار بقدر مايحاولون اللحاق به. وهذا شأن الذين يمارسون لاهوت التحرير والتنوير: إنهم يتخيلون الهوية أو الحقيقة بوصفها زمناً مفقوداً أو فردوساً موعوداً. والذين يفعلون ذلك، ينسجون مع الأصول علاقة مزيفة، ومع التنوير علاقة غير تنويرية.

** إذن أنت لا توافق على التأويلات المطروحة بشأن الاسلام؟*

ـ بالنسبة إلى تأويلات الاسلام وممارساته، أرى بأن الهوية الاسلامية ليست طبيعةً ثابتة أو هوية نهائية ومقفلة، يمكن القبض عليها واكتناهها على وجه التحديد والتعيين، بحيث نعتبر كل ماعداها مجرد كذب وبُطلان أو كفر وزندقة أو بدعة وضلالة، وإنما أرى إلى الاسلام بوصفه بحمل عصوره وتراثاته ومختلف فِرقه ومقالاته. بهذا المعنى إن الاسلام هو هوية تختلف عن نفسها باستمرار، باختلاف الاجتهادات والتأويلات أو بتباين الترجمات والممارسات، خصوصاً كما يجري التعامل معه في هذه الأيام. والفرق بين تأويل وآخر أو بين ممارسة وأخرى، هو أن هناك من يمارس علاقته بعقيدته الدينية وخصوصيته الثقافية بطريقة حيّة ومبتكرة، منتجة ومُثمِرة، من خلال المساهمة الخلاقة والفعالة في وجه من وجوه النشاط الحضاري والثقافي. وفي المقابل هناك من يتعامل مع هويته بطريقة جامدة مغلقة ترتد عليه في النهاية تبديداً وخراباً، على ماتشهد ساحات العمل الاسلامي في غير مكان. ومع ذلك لا أقول بأن أصحاب هذا الموقف الأخير يسيئون إلى الاسلام بتأويلاتهم وممارساتهم، بل هم يعيدون إنتاج هويتهم بطريقة سيئة، عقيمة أو مدمّرة.

ولذا ليست المسألة مسألة إسلام نُحسن تطبيقه أو لا نُحسن، بل مسألة هوية يُعاد تركيبها عبر العمل على تغيير الواقع وإعادة تشكيله. بتعبير آخر: إنها ليست مسألة أصول وعقائد نرجع إليها لتطبيقها على الواقع، ولا أيضاً مسألة واقع نبحث له عن أفكار تنطبق عليه، بل مسألة أفكار يجري العمل عليها لصرفها في أتون التجربة، بحيث يُعاد ابتكارها بقدر ما يُصار إلى تغيير الواقع. فالأفكار هي علاقتنا بالواقع والحقيقة. ولذا لا يمكن لنا أن نصنع حقيقة أو نغير واقعاً ما لم ننسج علاقات جديدة مع الكلمات والأفكار والأشياء.

٢ ـ أوهام النخبة

** تتابع بكثير من النشاط وعبر بحوث ومحاضرات وندوات مشكلة "أوهام النخبة المثقفة". ماهي هذه الأوهام؟ وفي أي مجال تصبّ؟*

ـ لا مهرب من التعريف وإن كان ينطوي على اختزال أو استبعاد. وبوسعي القول بأن النخب المثقفة هم شريحة من المجتمع أو قطاع من قطاعاته

قد نصّبوا أنفسهم حراس الحقيقة والحرية والعدالة، أو أوصياء على شؤون الوطن والأمة والهوية، أو مسوولين عن سعادة الناس ومستقبل البشرية.

إنهم أصحاب المشاريع الفكرية والسياسية والحالمون بعالم أفضل، من الذين ضجت الساحات بنضالاتهم دفاعاً عن الحقوق والحريات، أو من الذين ملأوا الصحف والأندية والمؤتمرات بشعاراتهم وبياناتهم حول النهوض والتقدم أو حول الاصلاح والتغيير أو حول التحرير والتنوير.

ولكن ماذا كانت النتيجة بعد عقود من النضالات وراء المشاريع والشعارات؟ تراجع الحرية على يد دعاة التحرير، تمزيق الأوطان من قبل الحركات الوطنية، ترجمة الوحدة مزيداً من الفرقة والشرذمة، ازدياد التفاوت بين الطبقات الاجتماعية، ترسيخ التبعية بعد كل هذه المساعي إلى تحقيق الاستقلالية التامة. باختصار حيث ازدهرت مهنة المثقف الداعية العقائدي أو النموذج الايديولوجي أو المناضل الثوري تراجعت الأمور إلى الوراء على غير صعيد من الصعد الوطنية والاجتماعية والسياسية..

وهكذا بات المثقفون في أزمة تتمثل في فقدان المصداقية الفكرية وانعدام الفاعلية النضالية. لقد أفلسوا فكرياً وأخفقت مشاريعهم النضالية حيث وجدت طريقها إلى التطبيق. وهذه الأزمة هي التي تستدعي إثارة الأسئلة وإعادة النظر في كل ماهو مطروح أو متداول في خطابات المثقفين من الشعارات: لماذا تقلصت فسحة الحريات؟ أو لماذا تراجع عصر التنوير عن ذي قبل؟ أو كيف نفهم أن دعاة الديموقراطية من المثقفين لا يحسنون سوى نقضها أو تلغيمها سواء في علاقاتهم داخل قطاعهم الخاص أو عندما يُتاح لهم تسلم مراكز إدارية أو مناصب سياسية؟

إن التفكير في هذه الوضعية قادني إلى إخضاع المثقف للنقد بفحص مقولاته وإعادة النظر في ممارسته لدوره، كما فعلت في ذلك في كتابي "أوهام النخبة"، حيث تطرقتُ إلى جملة من الأوهام تستوطن عقول النخب المثقفة، هي التي تفسر في نظري ماحصده المثقفون من الفشل والاخفاق.

وأول هذه الأوهام هو الوهم النخبوي أو الثقافي بالذات، وهو الذي يجعل المثقفين يرون إلى أنفسهم بوصفهم صفوة المجتمع أو طليعة الأمة أو النخبة المستنيرة التي تمارس وصايتها على القيم العامة. وكانت ثمرة هذا الوهم العزلة عن الناس، وضحالة التفكير، وممارسة الاستبداد، والجهل بالمجتمع المراد تغييره وبآليات التغيير نفسها. ذلك أن المجتمع لا تغيره النخب وحدها، بل تسهم في تغييره كل القوى الفاعلة فيه، على مختلف الصعد وفي جميع القطاعات، بحيث يشارك كل الفاعلين الاجتماعيين، في عملية التغيير وإعادة البناء، كل من موقعه وفي ميدان اختصاصه. كذلك إن التحرير السياسي والاجتماعي من علاقات الاستبداد والتخلف، لا تتحمل مسؤوليته فئة من الناس تدعي الوصاية على الحرية والعدالة والتنمية والتقدم. فلا أحد يحرر سواه في النهاية. وإنما كل واحد يتحرر بقدر مايصنع حقيقته، أي بقدر ماينجح في تشكيل سلطته أو في خلق مدىً لوجوده. ولا يسعه أن يكون كذلك ما لم يكن منتجاً في ميدان عمله، فاعلاً ومؤثراً في بيئته ومحيطه أو في مجتمعه وعالمه.

هذا هو الدرس الذي يمكن أن يستخلصه المرء من فشل النخب وإفلاسهم، لمن أراد أن يشخص الواقع ويفهم ماحدث: تخلي المثقف عن نخبويته وإعادة الأمور إلى نصابها. فالمثقفون يشكلون قطاعاً من قطاعات المجتمع يشتغل أهله بالانتاج الفكري والرمزي، المعرفي أو الجمالي، على مايتمثل ذلك في الأفكار والمعارف، أو في الكتابات والنصوص، أو في المقالات والرسائل، أو في اللوحات والمعزوفات والمنحوتات... بهذا المعنى على المثقف أن يعمل بخصوصيته بحيث يكون فاعلاً فكرياً بالدرجة الاولى. بالطبع للمثقف مهمته النضالية المتعلقة بالمشاركة في السجالات العامة حول قضايا الساعة، أو بالاحتجاج على مايشهده من القهر والظلم والفساد، أو بالانخراط في العمل المباشر لتغيير الأوضاع القائمة. ولكن بعد فشل المثقف في أدواره النضالية ومهامه الاصلاحية أو التغييرية، عليه أن يُعيد النظر في مسلماته العقائدية وأن يراجع أشكال معرفته وأنماطه في التفكير، لكي يغير علاقته بذاته وبالغير، وبالأحداث والأشياء. إنه محتاج إلى لغة مفهومية جديدة تتيح له قراءة

العالم قراءةً خلاقة، والتعاطي مع الواقع بصورة فعالة. بهذا المعنى فنقد المثقف هو محاولة لتشخيص الأزمة والخروج من المأزق بامتلاك امكانيات جديدة للحياة والوجود.

٣ ـ المثقف والسلطة

* *السلطة في معظم أنحاء العالم وفي منطقتنا العربية بالذات لا تُعطي المثقف اي أهمية، بل تهمّشه وتعزله، مما يؤدي به إلى العزلة والغربة في وطنه. كيف ترى حلاً لهذه المشكلة؟*

ـ جوابي أن المثقف لم يحسن التعامل مع الواقع، الأمر الذي أدّى به إلى عزلته ونفيه، على مايتجلى ذلك في موقفه من السلطة السياسية: لقد وقف منها موقف النفي وشهد على جهلها بها، فكانت النتيجة هذا الاستبعاد المتبادل بين رجل الدولة ورجل الفكر. وقد ارتدّ هذا الاستبعاد على المثقف عزلةً وهامشية أو نفياً وتغريباً أو سجناً وتصفية، بقدر ماآل إلى استبداد الساسة وطغيان الحُكام. وذلك لأنه في غياب الفكر الحيّ المتجدد، يسيطر الاستبداد ويطغى العماء، سواء على جبهة السياسة أو على ساحة الثقافة. وفضلاً عن ذلك، فإن الاستبداد بشكله الأحدث ونمطه الكلاني التوتاليتاري، قد مارسه الدعاة والمثقفون من أصحاب العقائد والادلوجات، أو كان ترجمةً لمشاريعهم الثقافية والسياسية. هذا ماشهدت به التجارب، وذلك حيث أسهم المثقفون في عَسْكرة المجتمعات وفي اختزال الشعور الوطني أو الوجدان القومي في منظومات عقائدية مغلقة أو في مؤسسات حزبية فئوية تمارس الارهاب الفكري والسياسي في آن. بهذا المعنى، يمكن القول بأن المثقفين المؤَدْلجين، إنما يعترضون على سلطات هي ترجمة لأفكارهم. ولو كانوا هم مكان الحكام لمارسوا السلطة على النحو نفسه وبالآليات نفسها.

من هنا فأنا أعتبر أن مشكلة المثقفين لا تكمن في نفي الأنظمة لهم، ولا في عدم نضج الظروف لاستقبال أفكارهم. بل إن مشكلتهم تكمن في أفكارهم بالذات. فهم أسرى تصوراتهم التبسيطية ومقولاتهم الضيقة

وأساليبهم الدغمائية.. ومن يكون أسير أفكاره، تحاصره الوقائع بقدر ماينفي نفسه عن العالم. هذا المأزق لا فكاك منه إلا بتفكيك المثقف لقوالبه المعرفية وآلياته الفكرية، على النحو الذي يخرجه من سجونه العقائدية ومعسكراته الايديولوجية، لكي يتعامل مع العالم بعقل مرن وفكر مفتوح على الحدث. فلا يجدي نفعاً أن ننفي مايحدث لكي تصدق أوهامنا. الأحرى أن نعيد النظر في أفكارنا لكي نغير علاقتنا بالواقع السياسي والاجتماعي.

*** ألم يبقَ للمثقف من دور يمارسه؟**

ـ لا مصداقية الآن لما يقوله المثقف أو يطرحه أو ينادي به أو يدافع عنه. فهو ادّعى قول الحقيقة ولكنه مارس التضليل، وطالب بالحرية ولكنه مارس الاستبداد، ودافع عن مصالح الجماهير فإذا بها تنقلب عليه وتقف ضده، وحارب الفقر والتفاوت والفساد فإذا بهذه الآفات تتفاقم وتزداد انتشاراً. باختصار: لقد طرح المثقفون مشاريع للتغيير نحو الأفضل، فتقهقرت الأوضاع نحو الأسوأ. ولذا لم يعد بوسع المرء أن يصدّق المثقف الداعية الذي يقول إن مهمته هي قول الحقيقة أو تنوير العقول أو الدفاع عن الحرية أو تحقيق العدالة أو محاربة الفساد أو إنقاذ الوطن أو تغيير الواقع، بعد كل هذا الفشل والاخفاق والعجز..

وقراءتي في الأزمة تبين لي بأن المثقف يتداول مصطلحات يجهل بها أو لا يحسن التعامل معها، كالحقيقة والحرية والسلطة. وحده ذلك يجعلنا نفهم كيف أن داعية الديموقراطية ينتهك الحريات، وأن مدّعي الحقيقة يعمل على حجب الوقائع، وأن معارض السلطة لا يمارس الحكم إلا على النحو الأسوأ. ولا عجب فمن لا يعرف ماهي السلطة أو الحرية، لا يمارس سوى الاستبداد. وأخشى أن أقول إن المثقف الذي لا ينتج فكراً حول الواقع أو الذي لا يحسن تغيير الواقع بفكره، يفقد مصداقيته الفكرية وفاعليته النضالية، ويمسي مجرد عالة على مجتمعه، أي مجرد مناضل فاشل.

ولذا فالأولوية الآن هي لنقد الأفكار والمفاهيم، بما فيها مفهوم التغيير نفسه. فالعالم يُصنع ويتغير اليوم بطريقة مختلفة وبآليات جديدة تتجاوز المطروح والمتداول والسائد من نماذج الرؤية وأشكال المعرفة وآليات التفكير. بهذا المعنى تبدو ثنائية المعارضة والموالاة أعجز من أن تشكل مخرجاً من الأزمة التي يُعاد انتاجها باستمرار، بالرغم من كل المعالجات والحلول. وإلا كيف نفهم أن الذي يريد التحرر من السلطة يمارس الحكم على النحو الأسوأ؟ وأن المعارضة لا تعمل إلا على التنكّر لأهدافها وبرامجها فور تسلمها لمقاليد الأمور؟ كيف نفهم كل هذا العجز والشلل في مواجهة مظاهر الفقر والبطالة والفساد؟ إنه الجهل بما هي الحرية والسلطة والواقع. بتعبير آخر: إننا نشهد على أننا لا نعرف كيف تدار اللعبة وتتشكل السلطة أو كيف يتغير الواقع ويُصنع العالم. وهكذا فالأزمة هي أكبر وأعقد من أن نواجهها بالأجهزة الفكرية السائدة في خطابات المثقفين. إنها تحتاج إلى لغة مفهومية جديدة تتغير معها مفاهيمنا للحقيقة والسلطة والحرية والتغيير، بقدر ماتتيح لنا إنتاج أفكار جديدة وصيغ مغايرة حول المجتمع والواقع والعالم. بذلك يستعيد المثقف مصداقيته الفكرية ويمارس فاعليته النضالية في آن.

٤ ـ المنهج والحقيقة

** يقول الفرنسي دانيال برتو: تعلُّم المنهجية يعني ربط الممارسة النظرية بالممارسة التجريبية اللتين يجب أن تكونا "برهتين" لا يمكن فصم عراهما في السيرورة نفسها، أي سيرورة البحث عن الحقيقة. أسأل: ماهي المنهجية؟*

ـ الباحث عن الحقيقة هو الذي يُسأل عن منهجيته، أي عن جملة الأصول والقواعد التي ينبغي إحكامها أو مراعاتها خلال عملية البحث. وأنا لا أعدّ نفسي باحثاً عن الحقيقة. إذ الحقيقة، كما أتعامل معها، ليست ثابتة بقدر ماهي ثابتٌ من ثوابت الفكر نقيم معه علاقات تتغير باستمرار. بهذا المعنى فأنا أنخرط في تجارب فكرية أصنع من خلالها حقيقتي، بقدر ماأدّعي الكشف عن الحقائق عبر كتاباتي ونصوصي. وبوسعي القول أنا أحاول أن أخلق الحقائق من خلال

أعمالي الفكرية التي هي تشكيلات خطابية تفرض نفسها بقدر ماتمتلك وقائعيتها. بكلام أوضح: لو تساءلنا عما تبقّى من رحلة البحث عن الحقيقة منذ سقراط وأفلاطون حتى آخر فيلسوف، لما وجدنا سوى الخطابات، فهي الآثار الوحيدة الباقية، أي هي الحقائق التي يمكن التعامل معها.

* *ماعلاقة ذلك بمسألة المنهجية؟*

ـ هذا التعامل الجديد مع الحقيقة يحمل على إعادة صياغة الذات والموضوع أو الفكر والواقع. فالفكرة ليست مجرد تمثل للموضوع أو صورة مطابقة للشيء، بقدر ماهي علاقة منتجة لها مفاعيلها التحويلية على الذات والموضوع، بمعنى أن التفكير في موضوع من الموضوعات هو فاعلية فكرية منتجة ثمرتها إعادة تشكيل الذات والموضوع في آن. وهكذا لا تتعلق المسألة بماهيات ثابتة ينبغي اكتناهها أو بموضوعات جاهزة ينبغي أن نمتلك المنهج الصالح لدَرْكها والقبض عليها، وإنما هي علاقات ننشئها مع العالم لاتنفك تخضع للتغير والتبدل، سواء اختص الامر بعالم الأفكار أم بعالم الأشياء

* *مثال على تجاوز ثنائية الذات والموضوع.*

ـ من الأمثلة أن من يفكر في موضوع العقل، لايبحث عن شيء جاهز قد تكوّن بصورة مُسبقة ونهائية، لكي يعرف أي المناهج ينبغي أن يسلك لتمثل هذا الشيء على نحو دقيق ومطابق، وإنما نحن نحلل تجارب أو نقرأ نصوصاً، نعمل على تبديد كثافتها أو فك شيفراتها أو كشف محجوباتها أو صرف معانيها أو تفكيك آلياتها. بذلك لانقبض على ماهية العقل الصافية بقدر ما نكشف عما تنطوي عليه أنظمة المعرفة وأشكال العقلانية من الآليات اللامعقولة أو البنى الباطنة والممارسات المعتمة. إذن لا نبحث هنا عن حقيقة متعالية أو عن عقل محض، بل نغير مفهومنا للعقل بإعادة ترتيب العلاقة بينه وبين لا معقولاته. بذلك نمارس فعاليتنا العقلية بتصيير اللامعقول معقولاً، من خلال الإنفتاح على المُتخيّل والغَيْبي أو القدسي.

بهذا المعنى لاتعود المسألة مسألة منهجية تجمع بين الممارسات النظرية والممارسات العملية، بل مسألة ممارسة فكرية، والأحرى القول خبرة وجودية يشتبك فيها الجسد والعلامة، الحدث والظاهرة، الهوى والرغبة، المعرفة والسلطة، الإنتظار والأمل. مختصر القول لم تعد المسألة مسألة منهج نفتقر إليه في معرفتنا بأحوال العالم، بل هي امتلاك القدرة على المساهمة في صنع العالم بخلق بؤرة للتفكير أو صوغ تركيبات مفهومية جديدة أو توسيع مساحة العقل النقدي.

٥ ـ الماهية والعلاقة

** ألا يفضي تقويض مفهوم الماهية الى غياب المنطق؟*

ـ الأحرى القول نحن إزاء منطق مغاير للمنطق التقليدي المختص بالماهية والصورة والمطابقة. إنه منطق علائقي تحويلي، بموجبه نفهم العالم بقدر ما نقوم بتغييره، ونعرف الأشياء بقدر مانعمل على إعادة خلقها، ونفكر في موضوعات لاتنفك تختلف عن نفسها بإستمرار. من هنا نحن نفكر ونعرف، لا باعتماد منهج يوصلنا الى حقائق الأشياء وماهيات الموجودات، بل لكي نتغير عما نحن عليه، لغة وفكراً وممارسة، وذلك بإقامة علاقات جديدة مع الأشياء والكلمات، أو مع الوقائع والأحداث أو مع الغير والعالم. ولاشك أن هذا المنطق هو منطق تعددي، تركيبي، إشكالي. إنها إشكالية الحقيقة ومحنة المعنى والتباس النص.

** ما المقصود بذلك؟*

ـ منشأ الأشكال هو الخطاب أي هذه المنطوقات التي ننتجها ونتداولها. والخطاب مخادع مخاتل، لأنه دوماً غير ما يقوله أو أوسع مما يقوله. فهو يعلن أشياء ويسكت على أخرى، ويُعَبّر حقائق ليستبعد سواها، ويثبت قضايا فيما ينفيها في الوقت نفسها. ومن الأمثلة على ذلك أن مقولة الحرية تدعونا الى التحرر لكي تمارس ديكتاتوريتها علينا، أو أننا نتكلم على المتعالي بلغة الجسد المحسوسة والمحايثة، أو أنه لايمكننا وصف الغائب إلا بصفات الشاهد، أو أننا

تتكلم على عقول محضة وماهيات صافية بكتابات هي مكان لمراكمة وتكديس أبنية معقدة وشبكات كثيفة من الوقائع الخطابية والتشكيلات النصية.

وفضيحة الفضائح تتمثل في أقوال المفسرين وخطابات الشرّاح للكتب المقدسة والنصوص الفلسفية. ذلك أن ما يعلنه المفسر أو الشارح هو الوقوف على المعنى المراد من الكلام. غير أنه لا يفعل، عبر تفسيره وشرحه، سوى انتهاك المعنى وإعادة إنتاجه، أو لأمه وتحويره. ومن هنا قلت في تعليقي على قضية نصر حامد أبو زيد، إن المسألة لاتكمن في اختلاف الإجتهادات حول معنى النص، وإنما هي محنة المعنى وإشكالية الحقيقة، إي إلتباس النص الذي يجعل المرء يتوقف عن البتّ والقطع في مسألة المعنى والحق وا لله والحقيقة. وحده ذلك يفتح الباب واسعاً لنشوء علاقات قائمة على التساهل والتفاعل بين أهل العقائد والمذاهب.

٦ ـ فاعلية التفكيك

** تقول في "أوهام النخبة" إن النقد هو الذي يفسر لنا عجز أهل الفكر عن الاضطلاع بمهمة تغيير الواقع المجتمعي على الأرض وفي الميدان من خلال تفكيك النص. كيف يحدث ذلك؟*

ـ ثمة من اعتبر أن اهتمامي بنقد النصوص وتفكيكها، هو إيثار للعزلة ضمن دائرة الإختصاص الضيقة، أي ابتعاد عن الواقع المعاش وانصراف عن القضايا العامة وعن مشكلات الساعة.

هذا ما يقوله الذين لايريدون فتح ملف المثقف للدخول الى تلك المنطقة المستبعدة من دائرة الضوء والنقاش، والمتعلقة بمجتمع النخب الثقافية والطريقة التي يُدار بها. ذلك أن تسليط الضوء على هذا الملف يكشف عن عجز المثقفين على الصعيد الفكري، كما يكشف عن فضائحهم المتمثلة في ممارساتهم الظلامية وعلاقاتهم اللاديموقراطية داخل قطاعهم الخاص. وهذا ما يمانع المثقفون في انكشافه، بحجة مقاومة الفساد والاستبداد على جبهة الدولة والسلطة، غافلين بذلك عن الأساس، وهو أن هناك عقلية متفشية في هذا المجتمع، هي التي

تصنّع الاستبداد والكلانية والفاشية. وهذه العقلية لايبرأ منها المثقفون، بل يمارسونها بامتياز مردّهٗ الى نخبويتهم المتعالية ونرجسيتهم الثقافية الاصطفائية.

أما مسألة الابتعاد عن الواقع، فتعليقي عليها هو أن ممارستي لعملي الفكري المتركز على نقد النصوص، يزيدني انخراطاً في السجالات العامة وحضوراً على ساحة الثقافة. والأهم من ذلك أن النقد كما أفهمه وأمارسه، هو سعي للخروج من حالة العجز ولمغاردة الهامشية. إنه ممارسة المرء لفاعليته الفكرية على نحو يتيح له المساهمة في صناعة المشهد الثقافي. و من يمارس مهمته على هذا النحو لا يكون مثقفاً حرفياً أو مفكراً تقنياً يعيش على هامش الحدث، بل يمارس خصوصيته الثقافية وفرادته الفكرية على نحو عالمي، من خلال توليد الأفكار الخصبة أو ابتكار المفاهيم الكاشفة.

* *لقد ابتعدت عن الموضوع: تفكيك النص وعلاقته بتفسير العجز...*

- إن النقد الفعال يمارَس بالدخول على القضايا والمسائل من مناطق جديدة تقدّم إمكانيات جديدة للتفكير والمعالجة. وهذا ما يتيحه نقد النصوص، بقدر ما يكشف لنا عن آليات الخطابات وألاعيبها في الحجب والاستبعاد، أو في التمويه والتحوير، أو في المنع والكبت... إنه يفسر لنا مثلاً: كيف أننا ننتج الاستبداد فيما نطالب بالحرية، أو كيف نحصد اللامعقول فيما ندعو الى العقلانية، أو كيف نعود الى الوراء فيما نسعى الى التقدم، وذلك بقدر ما يكشف لنا أننا تعلقنا بفكرة الحرية بصورة استبدادية، أو أننا تعاملنا مع العقل بصورة لاهوتية، أو أننا فهمنا التقدم بوصفه احتذاء نموذج جاهز أو تطبيق فكرة مسبقة أو اللحاق بعصر قد مضى.

وهكذا فإن نقد النص هو عمل فعال ومثمر، بقدر ما يساعدنا على فهم ما يحدث أو على تشخيص الأزمة. إنه سبيل للخروج من العجز يتيح لنا تفكيك مقولة ضيقة أو تجاوز ثنائية عقيمة أو كشف آلية لامعقولة أو تعرية وهم خادع أو اختراق حاجز قائم. باختصار: إن نقد النص يجعل الممتنع ممكناً

واللامعقول مفهوماً، بقدر ما يتيح لنا أن نفهم معنى ما نفكر فيه أو نقوله أو نفعله، بالكشف عن غياهب الفكر أو عن فضائح القول وعتمات الممارسة.

ومن فضائح الخطابات لدى المثقفين استخدامهم لمقولات الطليعة والنخبة والصفوة في وصفهم لمنزلتهم الإجتماعية أو لمهامهم في تحرير الناس وتنويرهم أو لمسؤليتهم في تحويل المجتمعات نحو الديموقراطية. في حين أن هذه المقولات هي التي تفسر بالذات، ما حصل على يد النخب الثقافية والسياسية، من تمايز طبقي أو تفاوت مجتمعي أو استبداد سياسي. ذلك أن الذي يعدّ نفسه من صفوة المجتمع أو نخبة الأمة أو طليعة الوطن، يتصرف إزاء سواه بوصفه الأفضل والأعلم والأحق، فيفكر عن الناس أو يقرر عنهم وربما يحلم بدلاً منهم، ومن هذا شأنه لا يمكن أن يصنع حرية أو ديموقراطية أو عدالة إجتماعية.

٧ ـ صدمة الوقائع

** هل تعتقد بأن الوضع الراهن بحاجة الى صدمة ثقافية قوية توقظه من هذا الارتباك الحاصل... وكيف؟*

ـ لاشك أن الوقائع تفاجئ وتصدم. ولذا، ينبغي للأفكار أن يكون لها فعل الزحزحة أو الزلزلة أو الصدم الذي يوقظ من سُبات ويحرر من وهم أو يخرج من مأزق بفتح آفاق أمام التفكير، أو بافتتاح مساحات للقول والتعبير، أو بتكوين مجالات العمل والتدبير. وهذا ما أحاوله كما أمارس مهمتي في ميدان عملي: إعادة التفكير في المتداول من المصطلحات والمقولات، اقتحام المناطق الخارجة عن نطاق التفكير أو الممتنعة على القول، وذلك لنسج علاقات جديدة مع الأشياء من خلال ترتيب علاقتنا بأفكارنا. فعجزنا هو عجز فكري بالدرجة الأولى. من هنا صوغي لعبارات ومقولات تصدم العقلية السائدة في أوساط النخب الثقافية، كالقول بأن أفكارنا تحاصرنا قبل الأنظمة السياسية، أو القول بأن التحرر الحقيقي هو خروج المرء من سجونه الفكرية، أو القول إنني أخرج علي هويتي لكي أستعيدها على نحو منتج وخلاق، أو القول إنني أفكر وأكتب لكي أتغير عما أنا عليه، أي لكي أغير

علاقات المعرفة والثروة والقوة بيني وبين الغير، أو القول لا جدوى من الكلام على الغزو الثقافي، الأجدى أن نكون منتجين أو مبدعين في حقل من الحقول، فالثقافة الحية القادرة على التجدد تشق طريقها الى التوسع والانتشار.

خاتمة القول: لابد من خربطة خارطة المفاهيم السائدة على ساحة الفكر، إذا أردنا أن نفهم ما يستعصي على الفهم، وأن نفسر ما نحصده مما هو غير معقول أو غير متوقع. وإرادة الفهم لمقاومة العماء هي بداية الخروج من المأزق، على الأقل لمن يعمل في ميدان الفكر ويشتغل على الأفكار.

* *سؤال أخير ليكن ما بعد سؤال الخاتمة، ما دمنا نتحدث اليوم بلغة "الما بعد": كيف ترى الى الفرق بينك وبين مثقفين كتشومسكي أو إدوار سعيد أو صادق جلال العظم وسواهم من نقاد الأنظمة والسلطات سواء على المستوى العربي أو العالمي؟*

- لاأنكر على هؤلاء جهودهم النقدية على جبهة الخارج، سواء تعلق النقد بالسلطات السياسية و الجماعات الطائفية، أو تعلق بأباطرة الاعلام وأمبرياليات الأموال. ولكن مساعيهم ترمي الى تلميع صورة المثقف الرسولي أو تعزيز دوره بوصفه يقوم على كشف الوقائع أو مواجهة السلطة بقول الحقيقة. وانا أعتبر أن هذا الدور قد استنفد نفسه، وبات يحتاج الى إعادة ابتكار، وذلك بنقد مفاهيم الرسالة والصورة والمرآة. فليس المثقف مجرد رسول للحقيقة أو مرآة للمجتمع أو ضمير للانسانية، و إنما هو فاعل فكري يشارك في تغيير العالم ، بقدر ما ينجح في خلق وقائع فكرية تسهم في تغيير خارطة الفكر.

بهذا المعنى لا يقوم دور المثقف على أن يكون وفياً لصورة معينة يرسمها لنفسه أو لنموذج مسبق يحاول احتذاءه، لأنه إذ يتوهم ذلك، لايفعل سوى خيانة صورته أو التقصير عن نموذجه. فكما أن المعرفة ليست صورتنا عن العالم، كذلك ليست الممارسة تماهاتنا مع صورتنا، أي ليست في أن نكون أنفسنا، الأحرى القول نحن نعيد تشكيل العالم، بقدر ما نبدع ذواتنا، وذلك بالانخراط في تجارب فكرية وخبرات وجودية، تتيح لنا كسر النماذج والقوالب، أو التحرر من أطر المذاهب والمدارس، وذلك بما يحقق خصوبة الفكر وغناه، أو متعة الوجود واستحقاقه.

الفلسفة والمدرسة(*)

١ - في حوار لك سابق قلت: ألجأ الى الكتابة لمحاولة فهم ما يجري وما يحدث. فهل استطعت فهم بعض ما يحدث حالياً؟

- ما قلته سابقاً، قد انفصل عني وشكّل نصاً له استقلاليته. وهذا النص أصبح ملك القراء، وبوسعهم أن يتعاملوا معه بالطريقة التي يشاؤون. من جهة أخرى، أنا لاأنفك أتغير عما أفكر فيه. من هنا لاأتعامل مع أقوالي بصفتها أقوالاً نهائية أو قاطعة.

طبعاً أنا أقرأ وأكتب لكي أفهم ما يحدث، أو لكي أُشخّص ما يقع. مثلاً: لماذا نطالب بالوحدة ولا ننتج سوى الفرقة؟ أو لماذا أنتجت مشاريع التقدم كل هذا التراجع؟ أو لماذا نمارس الديموقراطية .على نحو استبدادي؟ أو لماذا لايتفق المفسرون حول معنى النص؟ هكذا فأنا أحاول أن أفهم ما يستعصي على الفهم أو أفكر فيما هو مستبعد من نطاق التفكير. غير أني إذ أنجح في صوغ تجاربي وعلاقتي بالعالم والواقع صياغةً مفهومية، أو على نحو عقلاني، فإنني أسهم بذلك في تغيير نفسي وصنع حقيقتي، بقدر ما أسهم في صنع الأحداث نفسها. ولهذا ليست المسألة مسألة حدث ينبغي فهمه، وإنما

(*) حوار أجرته مندوبة جريدة "المساء" الجزائرية خلال مشاركتي في النشاطات الثقافية التي أقامتها مكتبة الأسد في دمشق في النصف الثاني من شهر أيلول ١٩٩٥.

هي أيضاً وخاصةً مسألة واقع ينبغي تشكيله على مستوى الفكر، بخلق وقائع فكرية تفرض نفسها وتمتلك حدثيتها في موازاة ما يحدث.

٢ ـ ما الفلسفة؟ وأي مفهوم لها اليوم، وهي لم تعد نظريات أو مدارس، ولم تعد تُمارس كمناقشة أو كمحاججة؟

ـ الفلسفة هي مجال من مجالات الفكر تحتل موقعاً خاصاً بين فروع المعرفة. تتمثل هذه الخصوصية في أن الفلسفة لاتنحصر في موضوع مُحدّد، كما نجد مثلاً في علم الفيزياء أو في علم الإجتماع. قد يشتغل الفيلسوف على المنظومات العقائدية أو على المعارف العلمية أو على روائع الفن أو على تجارب الحب أو على الممارسات السياسية، وقد يشتغل على الخطابات الفلسفية نفسها، لكي يجعل من ذلك عملاً فلسفياً. وبقول مختصر: إن الفيلسوف يعمل على ما تستبعده الفلسفة أو على ما ليس بفلسفة، لكي يحيله إلى خلق فلسفي يتجلى في ابتكار مفهوم خارق أو في افتتاح حقل خصب للتفكير أو في صوغ إشكالية فكرية مهمة.هذا هو المهم والأوْلى. أما المناقشة والمحاججة وأعمال التنظير وبناء الأنساق، كل ذلك يكتسب قيمته وجدواه من عملية الخلق الفلسفي للحقول والاشكاليات والمفاهيم. لأنه من دون ذلك تتحول المحاججة الى مماحكة، وتصبح النظرية أدلوجة، وتتحول المدرسة الى تقليد، ويغدو النسق مجرد هيكل خاوٍ.

٣ ـ المثقف العربي فقد مصداقيته على الأرض، فأي إشكالية لديه؟

ـ بعد سقوط الأفكار الكبرى والنظريات الشمولية، أرى أن مهمة المثقف هي أن يُعيد التفكير في مرجعياته في التفسير والتأويل أو في نماذجه في الرؤية والتصنيف. وعليه بشكل خاص أن يُخضع للنقد طريقة تعامله مع ذاته وكيفية ممارسته لدوره، إذا أراد أن يفسّر ما آل إليه وضعُه من العجز والهشاشة والهامشية.

فلا يمكن أن يحصل ما حصل، من انهيار في المشاريع والقيم والأحلام، بينما واحدنا يتشبّث بأفكاره ومواقفه، فيما يخص علاقته بنفسه كمثقف تهمه مسألة الحقيقة أو الحرية أو العدالة أو السلطة، بل عليه أن ينتقد كل ما يقوله أو يفعله، لكي يخرج من عجزه وقصوره، بتغيير علاقته بذاته وبالعالم. بهذا المعنى إن النقد هو امتلاك قدرات جديدة في التفكير والتعبير أو في العمل والتدبير، وذلك بإقامة علاقات مغايرة مع الذات والفكر، أو مع الواقع والحقيقة.

كل ذلك يجعلني أقول إن مشكلة المثقف، ليست مع الواقع، ولا هي مع السلطات السياسية أو الدينية أو المجتمعية، وإنما هي في المقام الأول مع نفسه وأفكاره، مع رؤيته الى العالم ومفهومه للحقيقة.

إنها تكمن، أولاً، في نُخْبَوِيّته بالذات: فالمثقف بقدر ما تعامل مع نفسه بوصفه ينتمي الى النخبة الممتازة أو الى الصفوة المختارة، صار في عزلة عن الناس والمجتمع، وانتهى به المآل الى فقدان المصداقية والفاعلية. ومشكلته تكمن، ثانياً، في طريقة تعاطيه مع أفكاره: فالمثقف تعامل مع مقولاته على نحو دغمائي أو أحادي تبسيطي. لقد غَلّبَتْ عنده إرادة العقيدة على إرادة المعرفة، من هنا عمل على نفي الوقائع لكي تصح مقولاته وتَصْدُق أوهامه، فكان أن حاصره الواقع بقدر ما أقام في قوقعته ووقع أسير تصوراته، أي بقدر ما ألّه مقولاته وقدّس أفكاره.

وأخيراً تكمن مشكلة المثقف في رؤيته الماورائية للحقيقة، والمقصود بذلك تعامله مع الواقع كموضوع يمكن القبض عليه عن طريق التصورات، أي يمكن تصوره تصوراً موضوعياً مُطابقاً، ومن ثم العمل على تغييره بتطبيق تصوراتنا عنه. وكانت نتائج هذه المعاملة مع الواقع والحقيقة سلبية، أي عقيمة وفاشلة، وأحياناً مدمرة وكارثية، بقدر ما أدت الى إقحام المقولات الجاهزة والأحكام المسبقة أو الخُطاطات المُبَسَّطة على الواقع بما يتصف به من الاختلاط والتعقيد، أو بما يبديه من النُتوء والمقاومة، أو بما يتكشف عنه من اللامتوقع واللامعقول.

ما أريد تبيانه هو أن الواقع ليس محصّلة لتصوراتنا عنه. وإنما نحن نغيّر العالم بقدر ما نغيّر أنفسنا، ونصنع الحقائق بقدر ما نصنع حقيقتنا، ونعيد تشكيل الواقع بقدر ما نعيد تشكيل أفكارنا. بهذا المعنى يمكن القول: نحن نُعَقْلِن نشاطاتنا وتصرفاتنا لا باحتذاء نموذج عقلاني ما، بل بممارسة علاقتنا بالعقل بصورة منتجة وفعالة. ونصبح ديموقراطيين لا بتطبيق نموذج جاهز للديموقراطية، بل بخوض تجربة سياسية نعيد عبرها ابتكار الديموقراطية على أرض الممارسة. فالأفكار ليست نماذج للتطبيق أو مشروعات للتنفيذ. إنها مواد أولية تخضع للتغيير بقدر ما تتغير العلاقة بالواقع . بهذا المعنى ما من فكرة تبقى على ما هي عليه بعد التجربة والفحص.

أخلص من ذلك الى القول: فيما يخصني وانطلاقاً من تجربتي، فإنني أعمل على التحرر من وهم التفكير الموضوعي من جهة، ووهم المطابقة والتطبيق من جهة أخرى. فنحن لا نغير العالم بتطبيق تصوراتنا عنه، بل نغيره على مستوى الفكر، بإنتاج أفكار جديدة، أو بتغيير أنماط التفكير، أو بابتكار ممارسات فكرية تغير علاقتنا بالفكر والحقيقة في آن. هذه هي مهمتي كما أفهمها وأمارسها، وهي تتطلب مني أن أتخلّى عن نخبويتي، لأتعامل مع نفسي بطريقة جديدة ومغايرة، بحيث أكون فاعلاً في مجالي الخاص. فالعامل في مجال الفكر، ميزتُه أن يكون فاعلاً فكرياً في المقام الأول.

٤ ـ لماذا فشلت المحاولات العديدة التي قامت لتأسيس مدارس فلسفية عربية كمحاولة الوجودية في الستينات بمصر، أو الوضعية المنطقية التي تزعمها الدكتور زكي نجيب محمود؟ وما علاقة ذلك بمحاولات العرب نسخ الفلسفات الغربية.

ستكون إجابتي على هذا السؤال تعليقاً عليه من غير وجه:

أولاً: لقد ظهرت الوجودية العربية، ذات المنحى الهيدغري، على يد عبد الرحمن بدوي في مصر مع مطلع الأربعينات من هذا القرن. وفي

الخمسينات راحت وجودية سارتر، من خلال دار الآداب ببيروت، خصوصاً عبر الترجمات التي كانت تقوم بها الدار المذكورة لأعمال سارتر الأدبية. في الستينات أخذت الوجودية تتراجع لمصلحة الماركسية التي ستشهد ازدهارها على ساحة الفكر العربي بعد نكسة حزيران من عام ١٩٦٧.

ثانياً؛ الفلسفة هي خطاب للعقل ومناخ للتفكير ووسط للفهم. إنها تفكير نقدي إشكالي يبين لنا دوماً أن الأسس ليست مؤسسة بما فيه الكفاية، وذلك بالكشف عما تخفيه محاولات التأسيس من الأوهام الكثيفة والمعتقدات الغيبية أو الأصول الخرافية. فالتأسيس هو إمكان الحجب والتمويه والخداع، أي هو هذه المقدرة على تحويل الفرع إلى أصل والنسبي إلى مطلق والمشروط إلى ماورائي والمحايث إلى مُتعالٍ.. من هنا فإن إرادة التأسيس تعيق بذاتها فعل التفلسف، بما هو صوغ لإشكالية الفكر والحقيقة، أو بما هو خلق لمفاهيم تمزق الحُجب وتبدد الأوهام وتخرق صمت الخطابات.

هكذا ليست الفلسفة مدرسة نقوم بتأسيسها على غرار ماتؤسَّس المدارس والجامعات أو الأحزاب والجمعيات. وإنما هي تعرية للأسس ونبش للأصول. والأمثلة شاهدة على ماأقرأها وأتأولها. فأكاديمية أفلاطون ليست هي التي أسست للفلسفة، بل هي ثمرة التفلسف السابق عليها. وأرسطو قد تفلسف بنقده لمؤسس الأكاديمية. وديكارت قد جدّد الفلسفة بخروجه على أصحاب العقل المدرسي. وهكذا هي نسبة كل فيلسوف من سلفه. إنها علاقة نقدية، أو إشكالية. من هنا تبدو الفلسفة في نظري، فيما يخص تاريخها، عبارة عن نقد متواصل يؤلّف مسلسلاً من الإشكاليات لا نهاية له.

طبعاً هناك فلاسفة كبار قد حداهم الطموح إلى التأسيس والبناء. مثل كنط الذي أراد وضع أسس متينة للماورائيات، على غرار ماهو الحال في الفيزياء أو الرياضيات؛ أو كهوسرل الذي أراد جعل الفلسفة علماً صارماً ومحكم الأساس. مثل هذه المحاولات قد سقطت وباءت بالفشل. ومابقي عند كنط، ليس المذهب الذي حاول تأسيسه، ولا العمارة الفكرية، التي سعى إلى

تشييدها، بل حقل التفكير الذي افتتحه والمنهج الـذي اجترحـه والاشـكالات التي أثارها أو المفاهيم التي ابتكرها. وهذا شأن هوسرل أيضـاً. بـل هـذا شـأن الأعمال الفلسفية الهامة: تتهافت فيها المدارس والمذاهب والأنساق، ولا تبقـى سوى المخلوقات الفلسفية التي هي المفاهيم والإشكاليات أو المناهج والحقول.

ثالثاً، إذا كانت الفلسفة ليست مدرسة تؤسَّس، فإنه مـن بـاب أولى أن لا تتأسـس عربيـاً. فالحمولـة العربيـة علـى الفكـر الفلسـفي تشـكل عائقـاً إيديولوجياً يعيق عن التفكير الفعال. إنها ستار يحجب أكثر مما ينير ويكشـف. إذ الحمولة العربية هنا تعني أن تغلب إرادة الهويـة إرادة المعرفـة، وأن يسـتحوذ منطق العقيدة على ممارسة التفكير النقدي الحر. ولهذا أرى أن الذين سعوا إلى تأسيس مدرسة فلسـفية عربيـة، لم يفعلـوا سـوى تكثيـف الحجُـب ومراكمـة الأستار على العقول، وذلك بقدر ماتمترسوا وراء هوياتهم وعملوا على تجنيس الأفكـار والمعـارف. وإلا كيـف نفسـر فشـل المحـاولات المتكـررة، في العـالم العربي، لتأسيس مـدارس فكريـة أو مذاهـب فلسـفية؟! إنهـا بـالضبط إرادة التأسيس مضاعَفة بإرادة الهوية والعقيدة. هذه الارادة المركبة هـي الـتي منعـت أهل الفلسفة من الابداع والابتكار، بقـدر مـاصرفتهم عـن الانشـغال بـالأولى والأهم: تقديم قراءة للعالم تتكشف عـن افتتـاح منـاطق جديـدة للوجـود، أو ارتياد آفاق بكر للمعنى، أو تشكيل مساحات رحبـة للمعرفـة، أو اسـتحداث طرق فعالة للتفكير..

بهذا المعنى لا يولد الفيلسوف، أياً كانت هويتـه، إلا علـى نحـو عـالمي. وأقصد بذلك أنـه لا يقـوم بتجنيـس المفـاهيم والفلسـفات، بـل يشـتغل علـى الأفكار ويقوم بتفكيك المقولات، لكي يقدم صياغتـه المبتكـرة الـتي يعيـد مـن خلالها ترتيب العلاقة بين الوجـود والـذات والفكـر واللغـة. فـالفكر إنمـا هـو علاقة بالحقيقة وقراءة لما يحدث. طبعاً كل فيلسوف يكتب بلغتـه ويتجـذر في بيئته ويتفرد بتجربته. ولكن ميزة الفيلسـوف هـي قدرتـه علـى تحويـل تجاربـه

ومعايشاته أو معاناته إلى مخلوقات مفهومية تحتل موقعها على خريطة الفكر وتخرق الحدود المنصوبة بين اللغات والعقائد والهويات.

رابعاً: ليس الفيلسوف ناسخاً، إذا فهمنا بالنسخ مجرد النقل. أما إذا اعتبرنا النسخ تبدلاً واختلافاً، فكل فيلسوف هو ناسخ لغيره. كل فيلسوف يشتغل على سواه ويحاول الخروج عليه ولكن منه بالذات غير أن النص الفلسفي الهام والخارق لا يمكن نفيه أو إلغاؤه، بل هو محتاج إلى قراءة تجدد مفهومنا له وللفهم نفسه. بهذا المعنى، يمكن القول بأن الأعمال الفلسفية هي ذرىً مفهومية تتجاور مكانياً على خارطة الفلسفة، بقدر ماهي نصوص يطوي بعضها بعضاً. من جهة أخرى، لا أنفي وجود محاولات فلسفية عربية، معاصرة، تمتاز بالجدة والأصالة، وأقصد بها تلك الأعمال التي يحاول أصحابها خلق بيئات خصبة للتفكير، أو ابتداع ممارسات فكرية جديدة، أو تشكيل عالم مفهومي مختلف تتغير معه علاقتنا بمجمل المفاهيم العاملة على الساحة الفلسفية. وفيما يخصني على الأقل، فأنا أمارس علاقتي بالفلسفة، بالتحرر من أوهام المدرسة والمؤسسة والهوية والنخبة والحداثة.. أما الذين يتحدثون، عندنا، عن النسخ، فهم الذين لا يجيدون سواه، كما تشهد عليهم مقولاتهم وعناوين كتبهم.

٥ ـ كيف يمكن للتراث أن يكون قابلاً للحياة ومشاركاً في رؤى فكرية معاصرة؟

ـ هذا يتوقف على مفهومنا للتراث وكيفية تعاملنا معه. وما أراه في هذا الصدد، هو أن التراث ليس هو الماضي الذي ينبغي استعادته أو التخلي عنه. وإنما هو جزء من بنية الحاضر. إنه زمن من أزمنتنا التي لا تنفك تحضر بشكل أو بآخر. وإنه لمن قبيل التوهم أن نقول بإمكان الانقطاع عن التراث والأصول كما يدّعي بعض الحداثيين، كما أنه من قبل التهويل أن نقول بأن ثمة من يريد سلخنا عن هويتنا أو فصلنا عن تراثنا كما يعتقد بعض الأصوليين. فنحن في النهاية محصلة تواريخنا المديدة وأزمنتنا المتداخلة. والفرق بين واحد وآخر هو في كيفية التعاطي مع التراث، وأقصد بالتراث هنا ماوصل إلينا من

الأعمال الفكرية والآثار الأدبية وسواها من رؤوس الأموال الرمزية: ثمة من يتعامل مع تراثه بطريقة أصولية، جامدة وعقيمة، بوصفه هوية ثابتة أو سلطة مقدسة أو مرجعية نهائية. وبالعكس: هناك من يتعامل مع التراث والأصول بطريقة خصبة وغنية، فيحول بذلك رأسمال المال الجامد إلى رأسمال حيّ، أي يحوّل المعطى التراثي إلى إنتاج ثقافي، والمخزون المعرفي إلى إبداع فكري.

وهذا أيضاً شأن التعامل مع الحداثة: فنحن منخرطون في زمننا الحداثي على نحو من الأنحاء. والفرق بين واحد وآخر، هو أن هناك من يتعاطون مع حداثتهم وعصرهم بطريقة سلبية، مشوّهة أو سقيمة. في حين هناك من يصنعون حداثتهم وينخرطون في عصرهم، بأن يقيموا مع حاضرهم وواقعهم صلات ديناميكية ومتجددة، عقلانية وعملانية، لها مصداقيتها ووقائعيتها في آن. وفي رأيي إن من يحسن التعامل مع تراثه وأصوله، هو الذي يحسن صنع حداثته. والعكس صحيح. أما الذي ينفي الحداثة باسم التراث والأصول، فهو الوجه الآخر لمن يدّعي القطع مع التراث تحت شعارات الحداثة.

أخلص من ذلك لأقول مرة أخرى: فيما يخصني فأنا أسعى للتحرر من ثنائية الخصوصية والعالمية، لكي أمارس خصوصيتي على نحو عالمي، كما أسعى إلى تجاوز ثنائية الأصالة والحداثة، لكي أمارس علاقتي بالهوية والذاكرة والتراث على نحو يتيح لي أن أقيم مع حاضري علاقة راهنة، فاعلة ومنتجة.

بهذا المعنى فأنا أتعامل مع أفلاطون وديكارت وكنط، تماماً كما أتعامل مع الفارابي وابن عربي وابن خلدون، أي بوصفهم ينتمون جميعاً إلى مجال الفكر. هكذا أتعامل معهم على قدم المساواة، محاولاً أن أقرأ ما لم يُقرأ في أعمالهم، وأن أفكر فيما استبعدوه من نطاق تفكيرهم. وبقدر ماأنجح في هذه المهمة، أضاعف نصوصهم بتشكيل نص يمتلك وقائعيته، أو أسهم في خلق وقائع فكرية عبر ممارستي لعلاقتي بفكري بطريقة جديدة ومبتكرة. فليس اتباع أفلاطون هو الذي يحقق لي أصالتي الفلسفية، ولا المماهاة مع الفارابي هي التي تحفظ لي خصوصيتي الفلسفية، ولا اكتساب عقلانية ديكارت هي التي تتيح لي

ممارسة حداثتي الفكرية. الأحرى القول إن قراءة مبتكرة لأفلاطون تتيح لي أن أمارس أصالتي بقدر ماتتيح لي أن أتجذر في مجالي الفلسفي؛ وقراءة جديدة لفلاسفة العرب تتيح لي المساهمة في تجديد الفكر بقدر ماتمكّنني من ممارسة خصوصيتي على نحو عالمي؛ وقراءة ديكارت بعين معاصرة، تمنح ديكارت راهنيته بقدر ماتتيح لي أن أمارس علاقتي بالحاضر بصورة راهنة.

٦ ـ إذا أردنا أن نتعرف على النص الفلسفي لعلي حرب، فأية ملامح نجد؟ وماهي لغته ومفرداته؟

ـ حسناً أنك طرحت هذا السؤال حول ملامح نصي ولغته. فأحياناً أُسأل: متى تكتسب مشروعك؟ وبالتحديد ثمة من يسأل: متى تنتقل من مرحلة النقد والتفكيك إلى مرحلة البناء والتركيب؟ وفي الجواب على ذلك أقول: إنني أصف تجاربي التي هي علاقتي بالعالم من خلال هذه النصوص التي أكتبها وأنشرها. فالنص، هذا الأثر المكتوب، هو الحقيقة الباقية، أي هو مايحدث ويتكون. ومن خلاله يتم التعرف إلى صنيع مؤلّفه. بهذا المعنى فأنا كاتب أحرص، فيما أنا أكتب نصي، على جمال الأسلوب قدر حرصي على قوة المفهوم.

طبعاً فأنا بصفتي أنتمي إلى المجال الفلسفي، أصوغ معايشاتي بلغة المفاهيم وأستخدم مفردات الفلاسفة. ولكن ماأفكر فيه وأنجزه يتجسد في النهاية في هذه النصوص التي أكتبها وأنشرها. فالحقائق لا تسبق النص عليها، والأفكار لا تنفك عن أنساق العلامات ووقائع الخطاب. من هنا فنحن إذ نتكلم على الحقيقة، كمرجع وجودي خارجي، إنما نصنع حقيقتنا ونكوّن سلطتنا بتشكيل نص يمتلك حقيقته ويفرض نفسه. بكلام آخر: النص يقول الحقيقة بقدر ماهو جزء منها أو مستوى من مستوياتها.

وهكذا فإن أعمالي الفكرية هي النصوص التي أقوم بإنتاجها والتي يجري تداولها على ساحة الفكر. ومع أن التعرف إلى ملامح نصي وتحليل مفرداته،

هي مهمة متروكة لغيري من القراء والنقاد، فإنه إذا جاز لي أن أعود إلى عملي وأفكر على أفكاري، أقول باختصار شديد:

ـ لا أدعي فيما أقوله القبض على الحقيقة، أو الكشف عن الحقائق. فأنا لست مُحققاً ولا مذيعاً لنشرات الأخبار، إنما أكتب لأصف تجاربي الفكرية مجسَّدة في نصوص أقيم من خلالها علاقة بالحقيقة قد تكون ضعيفة أوْهى من خيط العنكبوت، وقد تكون متينة قادرة على الصمود. وهذا مايكشف عنه مآلُ أعمالي وحياتها المستقلة عبر العلاقة التي تقوم بينها وبين القراء.

ـ لا أزعم أنني صاحب مشروع فكري أو ثقافي. فالمشروع يعني أن نُشرِّع للعقل برسم حدوده ومعرفة إمكاناته على نحو مسبق، بحسب مايُمارَس النقد بالمعنى الكنطي (نسبة إلى كنط). أما أنا فإني أنتقد أصحاب المشاريع، لكي أفتح الكُوى، وأبقي النوافذ مشرَّعة أمام الفكر. والنقد لا يعني إطلاقاً الدحض أو النفي، بقدر مايعني مضاعفة إمكانات التفكير والقول والعمل، وذلك بكسر قوالب معرفية جامدة أو بتفكيك أجهزة فكرية قاصرة، أو بتجاوز أسئلة عقيمة وثنائيات إيديولوجية مزيفة. بهذا المعنى إن التفكيك ليس عملاً سلبياً، بقدر ماهو فاعلية فكرية لها مردود إيجابي وبُعد إبداعي.

ـ لا أقدِّم نفسي كدارس للفكر الاسلامي، أو كناقد للعقل العربي، ولا للعقل الغربي أو الشرقي. فأنا أعمل في حقل الفكر الفلسفي الذي افتتح مع اليونان وتطوّر مع العرب وتجدَّد في الغرب الحديث. وعليَّ أن أعمل بخصوصيتي كمنتج في مجال اختصاصي وميدان عملي. بهذا المعنى فأنا أُعنى بكل نتاج فكري، بصرف النظر عن هوية أصحابه، لكي أُنتِج أفكاراً يُعنى بها كل ذي فكر.

ـ لا أدعي فيما أفكر فيه، بأنني أُقدِّم أبحاثاً موضوعية. بل أسعى إلى تجاوز ثنائية الذات والموضوع وإلى التحرر من خرافة التفكير الموضوعي. إذ لا موضوع يقوم في ذاته من دون الذات المفكرة. ولا ذات تستقل بنفسها عن

الموضوع الذي تفكر فيه. بل كل تفكير مُنتج هو إغناء للمفهوم بقدر ماهو إعادة تشكيل للموضوع. وكل معرفة بشيء من الأشياء، إنما تغير علاقتنا بالشيء وبالمعرفة نفسها.

وأخيراً لا آخراً، فأنا فيما أقوله لا أقبض على ماهيات متعالية أحاول تجسيدها في التجربة، ولا أنطلق من مفاهيم مسبقة أو نماذج جاهزة أسعى إلى احتذائها أو التعرف إلى مدى التزام الغير بها. وإنما أتناول تجارب لها كثافتها، وأقرأ نصوصاً لها مسكوتاتها، وأتعامل مع مفاهيم لها إشكالياتها.

وللمثال، فأنا لا أسأل كما يسأل غيري: "ماهي الأنوار"، لكي أخرج مفهوم التنوير من ظُلماته، وإنما أقرأ التجارب التنويرية لأفضح ماتنطوي عليه من البنى الباطنة والممارسات المعتمة. ولا أتناول مسألة العقل لكي أستخرج مفهوم "العقل المحض" الخالص من شوائب اللامعقول، بل لأكشف عن لا معقولية العقل بالذات. بذلك أحقق أمرين: أمارس عقلانيتي وأعيد ترتيب العلاقة مع لا معقولاتي، بقدر ماأسلط الضوء على ماينطوي عليه خطاب العقل من الآليات اللامعقولة. كذلك فأنا فيما أتفلسف، لا أنطلق من تعريفات جاهزة للفلسفة أحاول وضعها موضع التطبيق، وإنما أغير مفهومي لها بقدر ماأمارس التفلسف بطريقة مغايرة، وذلك من خلال الانخراط في تجارب جديدة، أو اقتحام مناطق مجهولة، أو الانفتاح على مساحات كانت مُهمشة أو مرذولة. وهكذا فأنا أغير علاقتي بالفلسفة مفهوماً وممارسةً، بقدر ماأمارس علاقتي بفكري وعقلي بطريقة مبتكرة وفعالة. فالعقل ليس مجموعة مقولات نتمترس وراءها أو مجموعة أفكار نقتنع بصحتها، بقدر ماهو قراءة فعالة للعالم تخربط العلاقات بين الكلمات والأفكار والأشياء، أو بين المقولات والمفهومات والممارسات.

وهذا شأني مع مختلف المفردات التي أتناولها في نصوصي. إني لا أتعامل معها بوصفها تشير إلى حقائق متعالية أو إلى جواهر خالصة أو إلى مفاهيم محضة. فالأفكار هي علاقتنا بذواتنا وبالغير، وبالعالم والأشياء. من هنا فأنا فيما أفكر فيه وأقوله، لا أسمي الأشياء أو أصف حقائق الأمور أو أتكلم على

ماهو موجود. لا أفعل ذلك بقدر ماأحاول ممارسة حريتي في التفكير على نحو يتيح لي صنع حقيقتي وتكوين سلطتي. هذا هو خياري: أن أزحزح المشكلة وأقلب الآية. فليست مشكلتي أن أكشف عن الحقيقة وأدافع عنها، بل أن أمارس فاعليتي الفكرية بخلق الوقائع على مستوى الفكر نفسه.

رهان المعنى(*)

١ ـ الحدث القرآني

١ ـ أود أن أبدأ حواري في موضوع التراث الاسلامي. ولكن ثمة إشكال يبدو في كثير من الحوارات والكتابات التي تعالج هذا الموضوع، ألا وهو إشكال المصطلح. ولذلك أريد أن أبدأ بتحديد هذا المصطلح: ماهو التراث الاسلامي عندكم؟ وماذا يشمل؟ هل يدخل النص القرآني والحديث النبوي في مشتملات كلمة التراث؟

ـ التراث الاسلامي يمكن أن يشمل كل ماتركه السلف من أفكار وعقائد، أو من أقوال ونصوص، أو من سنن وعادات، أو من تشريعات ومؤسسات.. ولكني سأقتصر في إجابتي على الآثار المكتوبة من التراث كما تتمثل في النصوص والخطابات. والتراث بهذا المعنى لا ينفك يحضر ويؤثر في حياتنا ووجودنا، بصورة أو بأخرى، بدليل أن الكتب التراثية مازالت حتى اليوم هي الأكثر رواجاً وانتشاراً في سوق التداول.

بالطبع إن القرآن يندرج ضمن نصوص التراث، ولكن بصفته التأسيسية. إذ هو الكتاب الذي أسس وشرّع وقولب فيما يخص الحياة العربية

(*) حوار أجراه الصحافي السوري محمد نفيسه، خلال مشاركتي في الأسبوع الثقافي الذي نظّمه قسم الفلسفة وعلم الاجتماع في جامعة دمشق في النصف الأول من شهر نيسان ١٩٩٦.

على مدى قرون طوال. وهو الأصل الذي يستعيده المسلم كمبدأ للرؤية والتصنيف أو كإطار للفهم والتفكير أو كمرجع للعمل والتدبير. وهو النص الأول الذي تمحورت حول معظم الخطابات في فروع الثقافة العربية والاسلامية، في الفقه والتفسير والكلام والتصوف، وإلى حد ما في الفلسفة، فضلاً عن النحو والبلاغة. ومازال القرآن يمارس حضوره القوي ويلعب دوره في صناعة المشهد الراهن. إنه رأسمال رمزي يجري صرفه باستمرار. مع فارق: هناك من يصرفه علماً ومعرفة، أو رشداً وهداية، أو حكمة وموعظة حسنة، أو تواصلاً وتعارفاً.. ولكن هناك من يصرفه، على العكس من ذلك، نبذاً واستبعاداً أو عنفاً وإرهاباً، متخذاً منه متراساً لشن الحرب على الآخر في الداخل وفي الخارج، كما يفعل أولئك الذين يذبحون الكتاب والصحافيين على قارعة الطريق كما تذبح النعاج، أو الذين يقتلون القسيسين والرهبان الذين وصفهم القرآن بأن منهم من تفيض أعينهم بالدمع مما عرفوا من الحق.

ومع ذلك أرى أن مقولة "التراث" لا تفي بحقيقة النص القرآني. إني أوثر الكلام بلغة انطولوجية، لأقول بأن القرآن هو حدث خطير خرج معه العرب من جزيرتهم فانتشروا في جهات الأرض لكي يغيروا العالم ويمارسوا حضورهم على مسرح الوجود. بهذا المعنى لا يمكن اختزال النص القرآني إلى مجرد تراث أو عقيدة أو شريعة أو رسالة أو بلاغة.. كل هذه المحمولات لا تستغرق كينونة النص الذي هو آية الاختلاف وأصل التباين والتعدد ومصدر التنوع والغنى والتجدد، كما هو شأن كل حدث خطير أو نبأ عظيم. فهو فضاء دلالي وعالم رمزي يولّد مالا يتناهى من التفاسير والتأويلات أو من الامداء والمساحات.

٢ ـ العلاقة بالتراث

٢ ـ كثيرة هي المسلّمات والموروثات التي تسيطر على الذهنية الاسلامية، وتجعل المسلم محتجزاً، كما هو الواقع الحالي، ضمن دوائر وأُطر تمنعه من الانطلاق في آفاق الحياة الانسانية في رحلة البحث عن الأنفع والأبقى، حتى أن

مسلم اليوم لم يتجاوز بعدُ تحكيم العلوم التجريبية والتاريخية، وجعلها مرجعاً لتحديد صلاحية أمر ما أو حكم ما... ماهي العلاقة بين التراث وهذا الواقع؟

- لا شيء يكتسب قيمته بصورة نهائية أو مطلقة، سواء إيجاباً أو سلباً، نفعاً أو ضرراً. إذ الشيء ليس ماهية صافية تقوم بذاتها، بقدر ماهو ماشبكة علاقاته وتبادلاته، أو كيفية معالجاته وطرق استعمالاته. بهذا المعنى تتأتى قيمة الشيء من كيفية التعاطي معه، وتنبع أهميته مما يتيحه من الامكانات والتصرفات.

وهذا شأننا مع نصوص التراث فهويتها في تأويلاتها واستعمالاتها، في كيفية إدارتها والتعامل معها، في ماتتيحه من إمكانات للتفكير والتعبير، أو للفعل والتدبير. فهي قد تشكل عائقاً وعبئاً، بقدر مانتعامل معها كسلطات مقدسة ومسلمات نهائية، أو بقدر مانتصرف حيالها كأحكام جاهزة أو أنساق مقفلة أو نماذج تامة. عندها يغدو التراث قيداً على إرادة المعرفة، وحاجزاً يَحُول دون استكشاف مناطق جديدة للحياة والوجود، أو استحداث آفاق للمعنى والحقيقة. وهذه حال من يتمسكون بتراثهم كهوية ثابتة، إنهم يُمْسُون أسرى الماضي وتَبَعاً للاسلاف وعبيداً للأسماء والكتب والأصول. ومن يتعامل مع تراثه على هذا النحو، لا يشهد إلا على عجزه إزاء تحديات الواقع الراهن ومعالجة مايثيره من المشكلات والأزمات. بل هو لا يحصد سوى الفشل ولا يحسن سوى التراجع. وهذا شأن كل من يقيم في قوقعته التراثية ويشتغل بحراسة أفكاره ومعتقداته: تباغته الأحداث وتحاصره الوقائع، يسبقه الآخرون ويغزونه في عقر داره.

ولكن هناك إمكانية أخرى مفتوحة، وهي أن نتعامل مع التراث ونصوصه، كحقل للحرث والتنقيب، كمعطى ينبغي الاشتغال عليه وتحويله من أجل تجديد أدوات التفكير وأساليب التعبير، أو من أجل تحديث أساليب العمل ومعايير التصرف.. على هذا النحو لا يعود التراث قيداً أو حاجزاً، بل يصبح حافزاً للانطلاق، وملهماً للفكر، ومادة لصنع الجديد، الملائم والمفيد،

وذلك بقدر ماتنشأ بيننا وبينه علاقات منتجة وفعالة تتيح لنا أن نحيا زمننا وأن ننخرط في صنع واقعنا. فالفكر هو علاقتنا بالحقيقة. ولهذا فالواقع يتغير بقدر ماتتغير أفكارنا أو طرقنا في التفكير والتعامل مع الأفكار.

وهكذا ليس التراث هوية ينبغي المحافظة عليها أو استعادتها للتماهي معها. وإنما هو إمكانات متاحة علينا استثمارها، أو طاقة مخزونة علينا صرفها وتحويلها، بصورة تؤدي إلى مشاركتنا الخلاقة والفعالة في مجرى الأحداث والأفكار في هذا العالم. بذلك نمارس خصوصيتنا على نحو عالمي.

مختصر القول: التراث هو مايمكن أن نصنعه به أو منه. فإما أن يستعملنا أو نستعمله. إما أن نحسن توظيفه، وإما أن نتعامل معه كفكر متحجر أو كمعرفة ميتة تخنق الطاقة على الخلق والابتكار.

٣ ـ ثمة من يرى أن علينا أن نهتم بالتراث وندرسه لنتوصل إلى تفكيكه ونقضه بدل الفرار والخوف منه، لنبدأ بعد ذلك مسيرتنا بدون قيود الأجداد وأغلالهم. ويقابل هذا الرأي رأي آخر يرى أن علينا أن ندرس التراث لنفهمه ونستلهمه في إيجاد نظريات وأفكار نبني بها حاضرنا ومستقبلنا.

مارأيكم بكل من هاتين النظريتين؟ وهل ثمة رأي ثالث؟

ـ لكل كائن حقيقته وقسطه من الوجود. ولكل مخلوق قوته وقدرته على الصمود. وهذا شأن النصوص التراثية الخارقة التي تتخطى عصور المعرفة وحواجز اللغة والثقافة. إنها مخلوقات تمتلك وقائعيتها بقدر ماتفرض نفسها علينا وتمارس حضورها بيننا. فهي إذن كائنات قادرة على البقاء والصمود. وهي تشهد على حقيقتها بقدر ماتنص على الحقيقة. وحقيقتها أنه لا يمكن اختزالها والقبض عليها، بل هي محتاجة دوماً إلى إعادة القراءة والاكتشاف. من هنا ليست علاقتنا بها بسيطة أو أحادية الجانب، وإنما هي علاقة مركبة وملتبسة، بل علاقة إشكالية، بمعنى أننا بقدر مانحاول تقليدها، نقصر عنها، وبقدر مانتعامل معها كأصول نتماهى معها، نختلف عنها ونحلّ مكانها؛

وبقدر مانسعى إلى نقضها، يتهافت كلامنا عليها. فلا يكفي، إذن، التعامل معها على سبيل المماهاة والمطابقة، ولا تحدي محاولات نقضها واستبعادها. الأجدى أن نقيم معها علاقة متعددة الوجوه والأبعاد والمستويات. قد نقوم بشرحها وتفسيرها، بحيث تؤدي غرضها التعليمي ووظيفتها المعرفية أو دورها التنويري. وقد تكون مصدراً للإلهام وبيئة خصبة للتأمل والتفكير، وذلك بقدر مانستمتع بقراءتها ونلتهم حروفها وعباراتها. وهذا شأن كل قراءة واعدة مثمرة. وقد ننتهك معانيها ونخرج على دلالاتها، الموضوعة أو السائدة، بالمجاز والتأويل؛ بذلك نمارس حقنا في الاختلاف والمغايرة بقدر مانستكشف آفاقاً جديدة للمعنى، أو نحاول إعادة البناء والتأسيس.

وقد نتعدى هذا الصعيد إلى مستوى آخر أكثر غوراً، فنكشف عن مسكوتات النصوص ومحجوباتها، ونعمل على تعرية آلياتها في إنتاج المعنى أو فضح ألاعيبها في تمويه حقيقتها وحجب سلطتها. على هذا المستوى من التشريح، نحاول نبش الأصول والأسس لتبيان ماتنطوي عليه خطابات الحقيقة والعقل والأنوار والمشروعية من المعايير الاعتباطية والآليات اللامعقولة والممارسات المعتمة والتصرفات اللامشروعة.. بذلك نحاول التحرر من أمبريالية المعنى وديكتاتورية الحقيقة.

وهكذا لا توجد نظرية واحدة أو أحادية في قراءة النصوص. نحن إزاء استراتيجية مركبة يتداخل فيها الفهم والتأويل، أو الشرح والتشريح، أو الإلهام والتفكيك.. كذلك ليس من المجدي المفاضلة بين القراءات. فكل قراءة خصبة وفعالة، هي مهمة بقدر ماتجدد المعرفة بالنص. ولا يمكن للقراءة أن تكون كذلك، أي جديدة ومبتكرة، إلا إذا أتت من تجربة غنية أو استخدمت منهجية فعالة، أو دخلت على النص من علم مستحدث أو من منطقة للوجود جديدة. على أنه أياً كان المدخل إلى النص التراثي، المهم أن نقرأ فيه ما لم يُقرأ، بحيث نخرج بعد القراءة بنسخة جديدة عن النص مغايرة للقراءات السابقة. فالنص الغني والخارق، يتجدد بقراءاته، ويختلف عن نفسه باختلاف هذه القراءات.

بهذا المعنى تختلف القراءات باختلاف التجارب الوجودية والفروع المعرفية، وتتباين بحسب الأدوات الفكرية والبيئات الثقافية. قد تكون القراءة تفسيراً أو تأويلاً أو تفكيكاً؛ وقد تكون بلاغية أو فقهية أو كلامية أو صوفية أو فلسفية؛ وقد تأتي من الألسنية أو السيمياء أو التاريخ أو الإناسة أو التحليل النفسي، وسواها من الميادين الحديثة؛ المهم أن تنتهي القراءة، أية قراءة، نهاية وجودية أنطولوجية، بحيث تتكشف عن علاقة جديدة مع الحقيقة، أو تستكشف بُعداً جديداً من أبعاد الكائن، أو تزيل مايتراكم على الحدث من المحمولات الايديولوجية والتوظيفات الخرافية. بذلك تشكل قراءة النص التراثي، نصاً جديداً يستقل بذاته عن النص المقروء ويغدو حدثاً فكرياً يحتاج هو نفسه إلى القراءة.

هذا هو المهم: أن نجدد المفاهيم وأدوات التفكير، أن نقرأ العالم بلغة جديدة تصلح لتفسير وقائعه واستيعاب مشكلاته، قادرة على تفكيك شيفراته وتأويل معانيه، من أجل إعادة تركيبه من جديد. بذلك نسهم في خلق العالم بقدر مانستعمل فكرنا بصورة خلاقة، ونتغير عما كنا عليه بقدر مانسهم في تغيير الواقع.

بهذا المعنى فنحن إذ نقرأ مثلاً في النصوص التراثية، رسالةً في العقل أو كلاماً حول العقل، ليس لكي نقف على ماهية العقل المحض، أي ليس لكي نتماهى مع مافكر فيه القدماء أو به أو له، بل لكي نمارس حريتنا في التفكير وفاعليتنا في النقد والتحليل، فنعيد النظر فيما فكروا فيه أو نسلط الضوء على مااستبعدوه من نطاق فكرهم، بالكشف عما يخفيه خطاب العقل من البنى الباطنة أو الآليات اللاشعورية أو القوالب الجامدة أو الأوهام الخادعة.. بذلك نغني مفهوم العقل بقدر ماننفتح على مناطق جديدة للتفكير، أو بقدر مانكتشف المناطق المهمّشة أو المنفية أو المكبوتة، أي نعيد ترتيب العلاقة بين العقل ولا معقولاته بقدر مانعيد ترتيب العلاقة بينه وبين الوقائع، ونمارس عقلانيتنا بقدر مانستخدم عقلنا بصورة راهنة وفعالة في قراءة العالم ومواجهة الحاضر.

فليس العقل مجموعة مقولات نتمترس وراءها، بقدر ماهو المعاطاة مع الوقائع بصورة فاعلة. وليس هو صورة نتماهى معها، أكانت عقلانية قديمة أو حديثة، بقدر ماهو بداهات أو طيّات أو أبنية أو قوالب أو أنظمة نعمل، باستمرار، على تعريتها وفضّها أو على تفكيكها وتحويلها أو على كسرها وتوسيعها أو على الخروج عليها وإعادة تركيبها من جديد.

في ضوء ذلك لا مجال للقول بثبات الأدوات وصدقها أو حياديتها. فالقول بالثبات يعني الجمود والسكون، في حين أن المطلوب هو الانطلاق والحركة والنمو. والقول بصدق الأدوات يعني المماهاة والمطابقة، في حين أن المطلوب هو الاختلاف والمغايرة، لأننا بقدر ماتتغير عما نحن عليه، نفلح في تغيير علاقات القوة والثروة والمعرفة بيننا وبين الغير. كذلك لا مجال للقول بالحيادية والموضوعية، إذ كل تفكير منتج هو إغناء للمفهوم بقدر ماهو إعادة تشكيل للموضوع، وكل معرفة بواقع تغير علاقتنا بالواقع وبالمعرفة.

مختصر الإجابة: ليس التراث غاية في ذاته. وإنما هو بما تتيحه أمامنا معالجاته وأشكال التعاطي معه من فرص الخلق والانتاج، أو من إمكانيات التحول والتغير، سواء على صعيد العلاقة بالذات والفكر أو على صعيد العلاقة بالعالم والواقع، بحيث نقيم معه علاقات نستحق بها وجودنا، فنكون على مستوى الحدث، فاعلين في المشهد الدولي، لاعبين على المسرح العالمي.

٣ ـ الالتفاف على الحقيقة

٥ ـ في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ظهر تيار الاصلاح الديني في العالم الاسلامي، وكان لهذا التيار قراءته المتميزة للنص الديني، خاصة النص القرآني. وتميزت هذه القراءة بتأويل النصوص وإعادة تفسيرها لمقاربة الانجازات العلمية الحديثة..

أمام هذه القراءة نجد من يقول: إن مفكري النهضة والاصلاح لم يكونوا على قناعة بما كانوا يحاولون إسقاطه على النص القرآني من أنه يدعو إلى

العقلانية والعلم ودحض الجهل والخرافة، وهـم بقراءتهم التي قدموها حاولوا الالتفاف على النص لالغاء مدلولاته من داخله. فما رأيكم بهذه المقولة؟

ـ أود التعليق أولاً على عبارة "مدلولات النص من داخله"، لأقول ان هذه العبارة تنهض على بداهة مفادها أن للنص القرآني مدلولاته الذاتية، الأصلية والنهائية، القَبْلية والسابقة على أي تفسير أو تـأويل. وفي هـذه الحالة فإن القراءة الصحيحة هـي التي تقبض على مدلولات النص بالعمل على كشفها وتبيانها. في حين أن القراءات الخاطئة هي التي تعمل على نقض تلك المدلولات أو تحريفها أو الالتفاف عليها.

وفي رأيي أن هذه هي الرؤية الماورائية للمعنى بصفته جوهراً يقوم في ذاته أو حقيقة تتعالى على النص والخطاب. وهذا هو منهج أهل التفسير في التعامل مع النص: لكل منطوق معنى محدد وأحادي يجسد مراد صاحب الخطاب، هو ماينبغي على المفسر استخراجه والتقاطه. وبالاجمال هـذه هـي استراتيجية أهل المحافظة وحُراس الهوية وشرطة العقائد. فالواحد منهم يقول لك حازماً: هـذا هو رأي الاسلام، لكي يستبعد من لا يرى رأيه من دائرة الايمان والعقيدة والجماعة. وهذا شأن كل من يعتقد بأنه يقف وحده، على مُراد الخطاب ومعنى النص. إنه الادعاء بامتلاك مفاتيح الحقيقة الاسلامية أو القرآنية. ولهذا الادعاء مآله ومأزقه. ومأزقه هو زعم المفسر بأنه يفهم النص أحسن من صاحبه أو أنه يُعبر عن مراده أحسن منه. وعندها يحل التفسير محل الأصل، ذلك أن الذي يزعم بأنه يقبض على حقيقة النص القرآني، يصبح كلامه أولى من النص نفسه. هـذه إشكالية التفسير الأحادي. أما مآله فهو النبذ والاستبعاد. لأن شعار أهله هو: إما المماهاة في الرأي أو الحرب. وهو شعار ترجم على الأرض فتناً وحروباً، وهو يترجم اليوم عنفاً وإرهاباً، على مايتجلى ذلك في تفكير وسلوك الأحزاب الاسلامية التي تحتكر النطق باسم الحقيقة القرآنية.

بالطبع يمكن التعامل مع النص القرآني بصورة أخرى، أي بوصفه نصاً مفتوحاً وفضاء دلالياً لا يستنفده تفسير واحد أو تأويل نهائي. هـذا ماحصل

في التاريخ وعلى أرض الواقع. وهذا مايفسر لنا كيف أن المسلمين اختلفوا في تفسيره وما يزالون مختلفين، منذ وفاة النبي حتى اليوم. وبدلاً من اللجوء إلى الاستبعاد المتبادل باسم وحدانية الحقيقة وأحادية الدلالة، الأجدى الإقرار بأن اختلاف التأويلات والمذاهب والفرق، هو دليل غنى وثراء وسبيل إلى التنوع والتجدد. وهكذا لا مجال للقول بدلالة أصلية، أحادية وجاهزة، ينبغي استخراجها وإبرازها. وإنما الدلالات تنتج ويُعاد إنتاجها مع كل تفسير هام أو تأويل مبتكر.

أعود بعد هذا إلى قراءات المحدثين للنص القرآني، لأقول ليست المسألة أن أهل النهضة والاصلاح قد مارسوا عملية الالتفاف على مدلولات النص. وإنما المشكلة أن قراءاتهم لم تكن منتجة أو فعالة. فهي لا تضاهي قراءات القدماء بجديتها وأصالتها. بل هي كما تلاحظ في سؤالك، تنطوي على الكثير من الاسقاطات على النص. إنها حاولت أن تقرأ فيه مالا يحتمله الكلام، فأسقطت عليه، فعلاً، مفاهيم العقلانية والحرية. وهذا أيضاً دأب المعاصرين الذين يسقطون عليه مفاهيم الديموقراطية وحقوق الانسان. كل ذلك بسبب التحدي الذي فرضه الغرب على المسلمين، إذ فاجأهم بتقدمه وتفوقه وغزوه. وبدلاً من أن يعترفوا بالحقيقة، فإنهم سعوا إلى إنكارها كما فعل بعضهم، أو حاولوا الالتفاف عليها كما فعل البعض الآخر منهم، وأعني بهم الذين وجدوا نَسَباً وأصلاً، لكل ماأنجزه الغرب على صعيد العقل والحرية والتقدم، في التراث الاسلامي وفي النص القرآني، هكذا مسقطين حاضر الغربيين على ماضي المسلمين، كما نجد عند محمد عبده وسواه من الذين قالوا بأن الغرب تقدم لأنه تبنّى قيم الاسلام ومبادئه.

من هنا أقول بأن الالتفاف لم يحصل على النص القرآني، بل على إنجازات الفكر الغربي. لقد تغلبت، عند مفكري النهضة والاصلاح، إرادة الدفاع عن الهوية والعقيدة، على إرادة المعرفة والاستنارة والتقدم، فنسبوا إلى الذات ماحققه الآخرون. إنه الالتفاف على الحقيقة، بدلاً من الاعتراف بها.

ومن لا يعترف بالحقائق لا يحسن صنع حقيقته. من هنا جاءت قراءات المحدثين من أهل النهضة والاصلاح، سواء للعالم أو للنص، قراءات هشة على الصعيد العقلاني والمفهومي، إذ هي لا تنطوي على إضافات هامة، خلاقة ومبتكرة.

وهذا شأن القراءات "العلمية" الرائجة في هذه الأيام. فهي نموذجية في إسقاطاتها الواهية، الذاتية والعشوائية، إذ هي تقرأ في النص القرآني كل المعارف والنظريات التي أنتجها العلماء في العصر الحديث بجهودهم الدؤوبة وأبحاثهم المتواصلة في الطب والفيزياء والفلك والجغرافيا..

هذه هي حصيلة النرجسية الثقافية: أن ندعي بأن مابتكره الغربيون بدءاً من عصر النهضة من الأفكار والمفاهيم والصيغ، قد تحقق عندنا من قبل، لأنه موجود أصلاً في تراثنا، وأن ماعلينا سوى العودة إليه لاستخراجه وتطبيقه.

ولا معنى لذلك سوى أننا لا نريد أن نفكر وننظر، أي لا نريد معاودة التفكير والتأمل لكي ننتج الجديد ونصنع المفيد على غرار مافعل الأقدمون، ولا نريد أن ننفتح على الحقائق والمستجدات لكي نفيد من ثمرات الفكر الغربي، التي هي في النهاية نتاج العقل البشري منذ بدأ الانسان يفكر ويعقل. ومن لايفكر بصورة منتجة وفعالة، يفكر عنه غيره ويسيطر عليه؛ أما هو فلا يفعل سوى أن يُفاجأ بما يحدث، أو يشهد على عجزه وقصوره.

إن النرجسية والانغلاق على الذات وعدم الاعتراف بالحقائق، كل ذلك يفسر عجزنا عن الخلق والانتاج، كما يفسر تعثر محاولات التحديث والبناء والتقدم. ولا عجب. فالدلالات ليست معطاة أو ثابتة، وإنما هي تنتج باستمرار، بفتح حقول خصبة للمعرفة، أو باجتراح طرق فعالة في التفكير، أو بابتداع صيغ ملائمة للتدبير والتنظيم.

٤ ـ العقل والجمهور

٦ ـ إذا رجعنا إلى واقع التيارات الفكرية والسياسية في الساحة العربية والاسلامية، فإننا نجد أن التيارات العلمانية والعقلانية والتنويرية، لم تخترق في

أي وقت من الأوقات ساحة الجماهير الشعبية العريضة، ولم تؤثر فيهم، وبذلك فقدت دورها في أن تكون موجهة لتفكيرهم ونشاطهم الحياتي. وفي المقابل نجد هذه الجماهير شديدة الالتصاق بتراثها ودينها، ونراها تعبّر في كل مناسبة عن متابعتها للدين، ونرى أيضاً الأثر الكبير الذي تحدثه الخطابات الدينية في نفوسهم وعقولهم...

أمام هذا الواقع ألا ترى أنه يتحتم علينا أن نعود إلى النصوص فنخاطب الجماهير من خلالها بالأفكار التنويرية والعقلانية والعلمية؟

- جوابي على هذا السؤال هو قراءة في بعض مفرداته:

أولاً، ليست "الجماهير" وعياً يفكر ويعقل أو ذاتاً تتروى وتعتدل. وإنما هي قطعان تُساق وجموع تحشد وتُقاد. هذا شأن الجماهير، وهذه فضيلتها. إنها جماعات تجري تعبئتها وتجييشها من أجل تنفيذ سياسة أو نشر دعوة أو ترجمة استراتيجية. وحده الفرد هو الذي يمكن أن يعقل ويتعقل، أو يوصف بالعقلانية والتنوير. أما الجماهير فقد كانت على الدوام مادة العصبيات الفاشية وآلة الأنظمة الاستبدادية أو الكلانية والشمولية، على ماتشهد بذلك التجارب الحديثة في الشرق وفي الغرب: إن الكثير من الأنظمة الديكتاتورية أقيمت باسم سلطة الشعب وتحرير الجماهير.

ولا أعني بالجماهير سواد الناس وعامتهم، بل أعني به كل جمع بشري يتماهى أفراده فيما بينهم بوجه من الوجوه، حتى ولو كان هذا الجمع يتألف من علماء ومفكرين. بهذا المعنى فالمنتمون إلى القطاع الثقافي يشكلون جمهوراً. وهذا الجمهور ليس أعقل من الجمهور في أي قطاع من قطاعات المجتمع على مايدعي المثقفون. بدليل أن العلاقات بين هؤلاء ليست أكثر عقلانية أو ديموقراطية من العلاقات السائدة في بقية القطاعات المجتمعية. والأهم من ذلك أن النخب الثقافية لا تقيم مع الجماهير علاقات ذات طابع عقلاني أو تنويري. فالمنطوق في خطابات المثقفين من الدعاة، هو التحرر والاستنارة والتقدم

والعدالة والمساواة. وأما المسكوت عنه، وكما أثبتت التجارب في غير مكان، هو العمل على تطويع الجماهير وقولبتها وتدجينها تحت شعار الدفاع عن الحقيقة والحرية، أو التحرر من الاستغلال والاستلاب، أو استعادة الهوية الضائعة والأصالة المفقودة، كما يتجلى ذلك عند أصحاب الدعوات والأدلوجات، علمانيين وأصوليين، قوميين وإسلاميين.. إنها محاولات لتجميع البشر واتخاذهم رهائن لاستراتيجيات سلطوية ومشاريع عقائدية، هي مشاريع حروب مدمرة بقدر ماهي مشاريع طوباوية ومستحيلة.

ثانياً، لا أوافقك على القول بأن التيارات العلمانية لم تخترق ساحة الجماهير الشعبية. فقد مضت مرحلة ازدهرت فيها المقولات الحديثة، وجرى تعبئة الجماهير تحت عناوين ويافطات كالقومية والاشتراكية والتقدمية وحتى الشيوعية.. وكانت الجماهير العريضة تحتشد في الساحات والميادين لتستمع إلى خطب الزعماء وبيانات القادة، كما جرى خصوصاً في الحقبة الناصرية. وفي هذه المرحلة تراجع رجال الدين، وكادوا يعيشون نوعاً من العزلة والهامشية إزاء مايحدث.

ثم انقلب الأمر بعد تهافت المشاريع القومية والاشتراكية. وعاد رجال الدين أقوى مما كانوا عليه، بعد أن تصدروا الواجهة السياسية بأزيائهم وطقوسهم وخطاباتهم. وهاهم يسيطرون على عدد من الساحات في البلدان العربية والاسلامية.

غير أن المشروع الاسلامي هو في طريقه إلى الاحتراق كسواه من المشاريع. فقد كان شعار الاسلاميين، منذ عصر النهضة، أن لا صلاح ولا تقدم، لأي مجتمع عربي أو إسلامي، إلا بالعودة إلى قيم الإسلام وأصوله وأحكامه. وهاهم قد عادوا. فماذا كانت المحصلة؟ لنأخذ بلداً كأفغانستان، نجد أن الاسلاميين قد حولوا الحياة فيه إلى جحيم، بفعل الصراع على السلطة بين الأحزاب والتنظيمات، بدلاً من أن يعملوا على إحلال السلام والبدء بإعادة البناء والاعمار. وبالاجمال لم ينجح الاسلاميون حيث تسلموا مقاليد السلطة في تقديم نموذج فعال ومثمر للعمل التاريخي والبناء الحضاري، سواء في التنمية الاقتصادية والتنظيم الاجتماعي أو في ممارسة السياسة وتداول

السلطة، أو في الانتاج المعرفي والابداع الفكري. ذلك أن هاجس المسلم اليوم، بل الاسلامي، ليس أن يفكر لكي ينتج ويبدع، بل لكي يثبت صدق عقيدته وصحة شريعته أو شرف هويته وانتمائه أو عظمة تاريخه وتراثه. ومن هذا شأنه لا يمكن أن يُسهم في صنع العالم وتغيير الواقع. لأن العالم لا يصنع بتبنيّ نماذج قديمة، بل يصنعه نموذج يُعاد بناؤه باستمرار في ضوء حقائق العصر وبالافادة من كل ماأنجزه البشر من الأفكار والصيغ والتنظيمات.

ثالثاً: كان من الخطأ الاعتقاد بأن التراث الديني يشكل مرحلة بائدة ولّى زمنها، على ماتعامل معه بعض العلمانيين، الذين توهموا أن بوسعهم تصفية العلاقة مع تراثهم، مشكّلين بذلك لاهوتاً جديداً مارس استبداده باسم العلمانية، على نحو ما يمارس اللاهوتيون استبدادهم باسم الغيبيات والمقدسات. والذين ظنوا أن بإمكانهم الانسلاخ عن تراثهم وتصفية العلاقة مع ماضيهم، وجدوه أمامهم ينتظرهم لكي ينتقم منهم.

من هنا أعود إلى القول: ليس لأحد أن يستبعد النصوص التراثية، أو أن يحتكر العمل بها. وإنما هي إمكانيات مُتاحة للكل، للاشتغال عليها بما يؤدي إلى ابتكار صيغ عقلانية أو الانخراط في تجارب تنويرية، يخرج المرء بفعلها مخرجاً جديداً من حيث علاقته بذاته ووجوده، أي مخرجاً أكثر معرفة وثراء وأشد قوة وحضوراً. فالعقلانية هي أن يمارس أحدنا علاقته بعقله بصورة فعالة، تتيح له أن يمارس فاعليته في تغيير العالم وإعادة تشكيله على مستوى من المستويات أو في قطاع من القطاعات.

معنى هذا أن المسألة ليست أن نخاطب الجماهير بأفكار التنوير والعقلانية، من خلال أقلمتها مع النصوص الدينية أو التراثية. فليس التنوير العقلاني أفكاراً يجري بثّها وترويجها عن العقل، بقدر ماهو فاعلية فكرية نقدية يمارسها الكائن المفكر، تكشف له عما تحجبه الأقوال من أقاليم المعنى، أو ماتطمسه الروايات من مناطق الوجود، أو ماتكبته المؤسسات من إرادة الحياة ومتع العيش.. إنه اشتغال على الذات بما يؤدي إلى تغييرها وتخطيها بتغيير شرط وجودي أو إزالة عائق معرفي أو كسر قالب فكري أو اختراق

حاجز نفساني.. بكلام آخر: التنوير هو خبرة وجودية معاشة، تتغير معها علاقة المرء بذاته، بقدر ماتتغير علاقته بنظرائه وأنداده، بالعالم والأشياء.

بهذا المعنى لا أحد ينوّر سواه. وإنما كل فرد يصنع حريته ويمارس عقلانيته بقدر مايكوّن سلطته ويمارس فاعليته وحضوره. آن لنا أن نتجاوز ثنائية النخبة والجماهير. فالنخبة لم تعد أكثر وعياً بالعالم ومعرفة بالحقائق من بقية الناس. إنها فقدت مصداقيتها وفاعليتها وباتت أعجز من أن تقوم بتنوير الناس وتثقيفهم، بل هي التي تحتاج إلى أن تمارس نشاطها التنويري، بنقد دورها وتفكيك خطاباتها عن العقل والاستنارة والتحرر، لتعرية الأوهام التي انبنت بها مقولاتها وممارساتها، والتي أنتجت كل هذا الهزال المعرفي والوجودي الذي آل إليه وضع المثقف اليوم، خصوصاً في العالم العربي.

مختصر القول والاجابة: إن التنوير كما أمارسه وافكر فيه، إنما هو انخراطي في تجارب ومعايشات تتيح لي أن أنسج، مع وجودي وعالمي، علاقات وروابط تكون على سبيل الخلق والانتاج، أو الفاعلية والتأثير، أو الحضور والازدهار، أو المتعة والاستحقاق.

وانطلاقاً من ذلك أقول إن "الجماهير الشعبية العريضة" هي مضادة بتكوينها وآليات عملها للاستنارة والعقل. فهي تصلح للتصفيق وإعلان الولاءات ورفع اليافطات وممارسة التعصب والتسبيح بحمد الزعماء والقيادات. وحده الفرد هو الذي يمارس فاعليته التنويرية، بسعيه إلى صنع نفسه كذات مستقلة منتجة في مجال عملها، فاعلة في محيطها، حاضرة على مسرح وجودها، متحررة من ضغوط المجتمع وانغلاق الجماعات.

ولا يعني ذلك أن يحيا الفرد بمعزل عن سواه. فلا يمكن القفز فوق الوقائع المجتمعية. ولكن ليس المطلوب استبعاد الآخر، كما لا يطلب المماهاة معه والذوبان فيه، بقدر مايطلب إقامة علاقات بين النظراء والانداء تقوم على التواصل والتبادل والتعارف. وهذا ليس قدراً أو قانوناً، بقدر ماهو رهان من رهانات المعنى، لا أكثر. فالمعنى يتكشف دوماً عن لا معناه. من هنا الحاجة إلى لأمه وترميمه باستمرار.

تعدد الخطابات(*)

١ ـ هل يمكن الحديث عن خطاب عربي معاصر في ظل المتغيرات الدولية؟ وماهي أبرز سمات هذا الخطاب؟

ـ من التبسيط الكلام على خطاب عربي معاصر، واحد أو وحيد. فالخطابات تختلف باختلاف الاتجاهات الفكرية والمذاهب السياسية، كما تختلف بحسب الدول والمناطق في العالم العربي، بل هي تختلف بحسب الأشخاص والكتاب.

ولو اقتصرنا على المثقفين ممن يهتمون بالشؤون العامة وقضايا الساعة، أو ممن ينخرطون في السجالات حول المشكلات الساخنة والأحداث البارزة على المستوى العالمي، نجد أنهم يتناولون في خطاباتهم المتغيرات الدولية بالتعليق أو التحليل، بل هم يستخدمون المفردات الجديدة كالنظام العالمي والشرق أوسطية والمتوسطية والعولمة ومفاوضات السلام..

بهذا المعنى ثمة خطاب جديد، مختلف عن الخطاب الذي كان سائداً في المرحلة السابقة، حيث كانت تهيمن مفردات كالاستعمار والرجعية والصهيونية أو ماقابلها كالاشتراكية والتقدم والتحرر. ولاشك أن هذا

(*) حوار أجراه الصحافي السوري وحيد تاجا، ونشر في مجلة "العالم" الصادرة في لندن في آب ١٩٩٦.

الخطاب الجديد هو خطاب معاصر. فنحن ننتمي في النهاية إلى عصرنا بشكل أو بآخر. ولكن ثمة فرق بين معاصرة وأخرى:

ثمة من يسهم في تشكيل العالم المعاصر بالخلق والابتكار، على صعيد من الصعُد، بإنتاج السلع والأدوات، أو ببث الصور والمعلومات، أو بتوليد الأفكار والمفهومات. وهذه هي المعاصرة الخلاقة التي يمارس أهلها حضورهم وعالميتهم بقدر مايؤثرون في مجرى الأحداث وتطور الأفكار على مسرح العالم. وفي المقابل هناك معاصرة سلبيةَ، غير منتجة، يقتصر أهلها على التلقي والاستهلاك.

ومادمتُ أقتصر على القطاع الثقافي، بوسعي القول إن خطابات المثقفين، خصوصاً الدعاة وأصحاب المشاريع الايديولوجية، هي من النوع الأخير، أي هي في الأكثر خطابات دفاعية تنذر وتحذر من الأخطار والكوارث التي ستجرّها المتغيرات الدولية على المجتمعات العربية، أو هي بالعكس وفي الأقل خطابات تبجيلية تبشر بما ستحققه للعرب تلك المتغيرات من المنافع والمكاسب.

بكلام آخر: لسنا أصحاب خطاب يسهم في صنع المتغيرات. واقصد بذلك أن العالم لا يتغير على صعيد الوقائع وحسب، بل يتغير أيضاً على صعيد الفكر، أي بتشكيل خطابات تمتلك وقائعيتها وتكتسب حدثيتها، بخلق وقائع فكرية أو بتقديم قراءات للعالم تشكل بذاتها أحداثاً موازية للحدث التي تحاول قراءته، كتلك الخطابات التي تشغلنا بأطروحاتها وأفكارها حول النظام العالمي، أو حول نهاية التاريخ، أو حول صدام الحضارات. على هذا الصعيد، نحن لا نسهم في صنع الأحداث، إذ لم نقدّم بعدُ أفكاراً مهمة وخارقة يجري تداولها على الساحة الفكرية الدولية. بل إن منا من يعمل على نفي الوقائع والأفكار لكي تصح مقولاته أو تصدق أوهامه، ومنا من يراقب ويشهد، ولكننا لا نساهم في صنع المشهد المعرفي أو في هندسة خريطة الفكر. غير أني أستثني من ذلك أولئك الذين يحاولون قراءة الأحداث والتعامل معها بصورة فعالة، كما أستثني أصحاب الخطابات النقدية، الذين يحاولون التحرر من أوهامهم والخروج من عجزهم

وقصورهم، وذلك بنقدهم الخطابات والممارسات، من اجل امتلاك قدرات جديدة للقول والفكر والعمل.

٢ ـ أين ترون موقع كل من الخطاب القومي والخطاب الماركسي ولاسيما بعد حرب الخليج الثانية وسقوط المعسكر الاشتراكي؟

ـ لاشك أن الخطاب الماركسي قد تراجع بعد تفكك المنظومة الاشتراكية وانهيار الاتحاد السوفياتي. وهذا شأن الخطاب القومي، على اختلاف تلاوينه وصيغه. لقد تراجع بعد فشل مشاريع الوحدة في العالم العربي الذي يشهد المزيد من التمزق والتفتت. وكانت حرب الخليج الثانية بمثابة الضربة القاضية بالنسبة إلى المشروع القومي والعمل الوحدوي، إذ هي فضحت الآليات التي يشتغل بموجبها العقل الوحدوي العربي، عنيتُ التعامل مع مقولات الأمة والوطن والدولة والسلطة والمجتمع والهوية، بطريقة لاهوتية مقدسة، أو بشكل دغمائي مغلق، أو على نحو أحادي تبسيطي؛ وكل ذلك لم ينتج سوى الهيمنة والاستبداد أو النبذ والاستبعاد أو العنف والاستئصال.

على كل حال إن المشاريع ذات الطابع القومي أو الماركسي، لم تكن تنتظر الأحداث التي تشير أنت إليها، لكي تشهد على فشلها. ثمة أحداث حصلت قبل ذلك كانت هي المؤشر على التراجع والفشل. هناك حرب لبنان حيث كانت المشاريع تحترق يميناً ويساراً، قومية واشتراكية، رجعية وتقدمية. وهناك حرب اليمن، أولاً بين الجناحين التقدميين داخل الحزب الماركسي اللينيني. ثم الحرب بين الشطرين الوحدويين على توحيد اليمن. فضلاً عن النزاعات والحروب على الساحة العربية عموماً، بين هذه الدولة وتلك أو بين هذا المحور وذاك. أخلص من ذلك إلى القول إن مأزق الخطاب الماركسي كامن في تقدميته بالذات، أي في تحويل أصحابه فكرة التقدم إلى عقيدة تقدمية، فكانت النتيجة أن تعاملوا مع أفكارهم كتعاليم مُنزلة أو كمرجعية مقدسة، ومارسوا علاقتهم بالزمن على نحو أصولي تراجعي. ولا عجب أن تنتج فلسفة التقدم على يدهم كل هذا التراجع والتخلف. وهذا شأن الخطاب القومي، فمقتله كامن في وحدويته بالذات، أي في

تعامله مع الوحدة كأصل خرافي أو كطيف آتٍ من أقاصي الذاكرة أو كفكرة متعالية ماورائية لا علاقة لها بواقع الدول والمجتمعات والشعوب. ولا عجب أن تنتج هذه الفكرة على يدهم كل هذا الانقسام والتشرذم.

٣ ـ يطرح البعض الخطاب الاسلامي كخطاب بديل لكل من الخطاب القومي والخطاب الماركسي. فما رأيكم بهذا الطرح؟ وهل ترون أن الخطاب الاسلامي هو خطاب واحد في العالم العربي؟

ـ لا مُراء أن الخطاب الاسلامي قد تصدّر الواجهة بعد تراجع الخطابات القومية والماركسية. وهو يشهد ازدهاره، الآن، على غير ساحة عربية أو إسلامية، من أفغانستان حتى الجزائر، مروراً بفلسطين ولبنان، فضلاً عن مصر والسودان وإيران.

وليس هذا الخطاب واحداً إلا من حيث العنوان الكبير والخط العريض، أي من حيث القول بحاكمية الله والعمل على إقامة الدولة الاسلامية المستندة إلى الشريعة الدينية. ولكن هناك فروق وتلاوين بين المذاهب والفرق، أو بين الفصائل والأحزاب، إن من حيث المضامين والأفكار، أو من حيث بنية الخطاب وآليات عمله. ولاشك بأن لهذا الخطاب مأزقه هو الآخر، بالرغم مما حققه من تداول وانتشار واسع. فالمشروع الاسلامي هو في طريقه إلى الاحتراق على غير ساحة من ساحات العمل الاسلامي. فنحن نعلم أن الاسلاميين، منذ سلفيي عصر النهضة، وهم يعترضون على أصحاب المشاريع الأخرى، من ملكيين وإقطاعيين، أو من ليبراليين ورأسماليين، أو من قوميين وماركسيين، مُعستَدّين ومتباهين بنموذجهم في الاصلاح والتغيير. وهاهم تسلموا مقاليد الحكم في غير بلد، فما الذي حصل؟

لنأخذ أفغانستان، فهي مثال، ولو لم تكن بلداً عربياً، ماذا نجد هناك؟ إن الاسلاميين، بدلاً من أن يحلّوا السلام ويعيدوا البناء، قد حوّلوا الحياة في بلدهم إلى مآسٍ وكوارث، بسبب صراعهم المميت على السلطة، مقدمين بذلك شاهداً

فاضحاً على فشل النموذج الاسلامي. ولم يعد يجدي القول بأن النموذج صالح، فيما التطبيق فاسد أو سيء. فالنموذج الاسلامي، الفقهي أو العقائدي، لا يُطبَّق إلا على نحو ماطُبِّق عليه، فشلاً وتعثرا، أو تمزقاً وشرذمة، أو عنفاً وإرهاباً.

والعلة في ذلك أن الاسلاميين، منذ عصر النهضة حتى اليوم، يقولون بأن لا نهوض ولا تقدم ولا صلاح لنا، إلا بالعودة إلى أصولنا وتطبيق أحكام شريعتنا. بل إن منهم من يقول بأن الغرب لم يتقدم على صعيد العقل والحرية إلا لأنه اقتبس ذلك عنا، أو يقول بأن ماحققه الغرب هو نفس ماحققناه من قبل؛ فضلاً عن الذي يقول: إن الغرب تقدم لأنه ترك منطق أرسطو وأخذ بمنطق القرآن! هكذا! بكل بساطة، تزين لنا نرجسيتنا الثقافية وهواجس الدفاع عن الهوية أن ننكر على الغرب ماحققه من الانجازات الحضارية والابداعات الفكرية. ومبنى تلك الأقوال أن الصيغ والمعايير والأحكام جاهزة، وما علينا سوى استعادتها وتطبيقها. ومن يقول ذلك لايريد أن يفكر بصورة منتجة ومن لاينتج، لايمكن أن يقاوم ويصمد.

٤ ـ هل ترون أن عصر الايديولوجيا قد انتهى فعلاً بعد سقوط الاتحاد السوفياتي؟

ـ لا يلتئم مجتمع إنساني من دون عقائد أو أدلوجات تسهم في قولبة البشر وتطويعهم أو في تعبئتهم وتجييشهم، سواء بالنسبة لمشروعات في الداخل أو لأهداف في الخارج. وعندما يُقال عصر الايديولوجيا قد انتهى، لا يُقصد بذلك زوال النشاط الايديولوجي أو نهاية الأدلوجات. وإنما يُقصد، بحسب فهمي وتأولي للمسألة، فقدان الثقة بالسيناريوهات التقدمية والمشاريع الشمولية التي وعدت البشر بتحقيق فردوس أرضي اشتراكي أو ليبرالي، خصوصاً على يد الماركسية وحركات التحرر والتقدم.

على الأقل نحن نقف الآن موقفاً نقدياً من هذه النظريات والروايات ذات الطابع الشمولي والماورائي، بعد الذي حصل من انهيار في الأفكار

والقيم والأحلام. أما أن تنتهي الايديولوجيا، فذلك وهم وتبسيط، أو سذاجة وخداع. فما دمنا نفكر وندافع عن أفكارنا أو نلتحم بهوياتنا، فلا معدى لنا عن ممارسة النشاط الايديولوجي. مختصر القول كل فكرة تتحول إلى هوية تغدو عقيدة أو أدلوجة. وهنا يتبدى الفرق بين المفكر من جهة وبين الداعية صاحب العقيدة أو الأدلوجة. فهذا الأخير يتماهى مع فكرته أو يتمترس وراء مقولاته. أما الأول فإنه يشتغل على فكره ويسعى إلى تفكيك مقولاته، محاولاً دوماً تغيير أفكاره أو طرائقه في التفكير. وهو بقدر ماينجح في ذلك، يسهم في تغيير الواقع وصنع الحقائق. لأن الفكر هو علاقة بالذات كما هو علاقة بالغير. إنه ممارسة للوجود بقدر ماهو علاقة بالحقيقة.

٥ ـ منذ سنوات والحديث يدور عن تشكيل نظام عالمي جديد. هل تشكل هذا النظام فعلاً؟ وأين ترى موقعنا كعرب فيه؟

ـ لاشك أن العالم يتغير من حيث منطقه ونظام تشكله وآليات اشتغاله. وفيما يعنينا كعرب نجد أنه، منذ قمة شرم الشيخ إلى الحرب الأخيرة على لبنان، تطورت الأحداث وتسارعت من أجل خلق واقع جديد في المنطقة رأى فيه بعض المعلقين "هندسة أمنية" جديدة.

إذن ثمة تغييرات، أياً كانت الألفاظ والتسميات. أما العرب فلاشك أنهم ليسوا في موقع يحسدون عليه. إنهم يشاركون، إسمياً لا فعلياً، في القرارات الدولية والشؤون العالمية. والشاهد على ذلك أن العرب حضروا قمة شرم الشيخ بهدف دفع "مسيرة السلام"، فيما الآخرون أرادوا لها أن تنعقد لمواجهة "الارهاب"، وأن تثمر ماأثمرته من الحرب التي اكتوى بجحيمها أهل لبنان.

وبالاجمال، فالعرب لا يسهمون في صنع الأحداث، أو هم بالأحرى يصنعون أحداثاً تعود عليهم بالهزائم والكوارث. إنهم يقدمون الذريعة إلى أعدائهم لكي يحدثوا الخراب في العمران أو لكي يسببوا الهلاك للناس.

المهم أن نكون فاعلين بقدر مانكون خلاقين، أي بقدر مانسهم في صنع العالم، بواسطة الفكرة أو الصورة، السلعة أو الأداة، الصيغ أو المبادرات.

٦ ـ أين موقع الديموقراطية ضمن أولوياتكم؟ وكيف ترون مستقبل الديموقراطية في العالم العربي؟

ـ يُلاحظ أن الديموقراطية أخذت تضعف في البلدان الديموقراطية نفسها. إذن هي تتراجع على أرضها بالذات بعد ثورة المعلومات التي تتيح تدفق الصور والرسائل والأعداد والمعلومات على نحو يجتاح الحدود بين الدول والقارات والثقافات.

وهكذا لم تعد الديموقراطية تمارَس اليوم، كما كانت تمارس من قبل، في ظل منطق العولمة ونظام السوق العالمية الواحدة. بمعنى أن القرارات لم تعد تصنعها البرلمانات أو الأحزاب، ولا هي مجرد نتيجة للانتخابات والاستفتاءات. وإنما تصنعها سلطات جديدة تتحكم بمصير العالم، تتمثل في الشركات العملاقة والامبراطوريات الاقتصادية والأسواق الاستراتيجية للتبادل والاتصال على مستوى الكرة الأرضية. الأمر الذي يجعل البعض يقول: إن الناخب الفعلي اليوم ليس المواطن بل السوق. من هنا أصبح الأمر يتعدى الديموقراطية إلى مابعدها. أو هناك على الأقل حاجة إلى إعادة ابتكار الديموقراطية فكراً وممارسة.

في العالم العربي، يقتصر الأمر على البيانات والاعلانات الداعية إلى الأخذ بالوصفة الديموقراطية علاجاً للأمراض السياسية المزمنة؛ أو هو يقتصر على ممارسات مآلها تقويض الديموقراطية نفسها. والعلة في ذلك أننا نتعامل مع الديموقراطية بطريقة دغمائية بوصفها عقيدة أو أدلوجة؛ أو نمارسها بوصفها مجموعة قواعد أو قوالب جاهزة تحتاج إلى التطبيق، بحيث نُقحِم تصوراتنا المسبقة والضيقة على الواقع الذي ينتقم منا بإنتاج كل هذه الممارسات الاستبدادية أو التوتاليتارية. فالديموقراطية ليست مجرد صيغة تطبّق، بل هي فكرة أولية تخضع للصرف والتحويل على أرض الممارسة، بحيث تخرج الفكرة بعد التجربة على غير

ماكانت عليه قبلها. بهذا المعنى كل تجربة ديموقراطية ناجحة، تغير مفهومنا للديموقراطية وطريقة ممارستنا للعمل الديموقراطي.

أخلص من ذلك إلى القول: إن الأمر يحتاج إلى ابتكار صيغة جديدة، بالاشتغال على مختلف التجارب والمعطيات السياسية، بما فيها بالطبع الصيغة الديموقراطية. نحن في عصر جديد وعالم متغير. فلابد من ابتكار صيغة جديدة ومغايرة للفعل التاريخي وللعمل السياسي بالتحديد. قد تكون الديموقراطية، أو المديوقراطية، أو التواصلية.. فالعقل السياسي هو الآن على المحك.

٧ ـ إذا حاولنا إعادة ترتيب أوراق الساحة الثقافية والفكرية في العالم العربي، فما هي الأولويات التي تحظى باهتمامكم؟ بمعنى آخر: ماهي أولويات المثقف العربي؟

ـ بعد سقوط النظريات الشمولية والمشاريع الطوباوية التي ألهمت المثقفين في الفكر والسعي نحو التحرر والتقدم والمساواة والعدالة، أرى أن مهمة المثقف هي أن يُعيد النظر في نماذجه في الرؤية والتقييم والتصنيف. فلا يمكن أن يحصل ماحصل من انهيار في القيم والأحلام والأفكار، فيما واحدنا يتشبث بمفاهيمه ومواقفه، بل عليه أن يعيد التفكير في كل البداهات والثوابت إذا أراد أن يفسر مآل إليه وضعه من الضعف والهشاشة.

هناك فعلاً هُزال معرفي ووجودي يعاني منه المثقف اليوم. فهو بعد كل هذا السعي إلى تغيير الواقع الاجتماعي والسياسي والحضاري، تفاجئه التغيرات بما لم يكن يتوقع ومن حيث لم يحتسب، كما تؤول به إلى تهميش دوره وفقدانه المصداقية والفاعلية.

ولا مهرب له، إزاء هذا الهزال، من أن ينتقد كل ماكان يفكر فيه ويقوله أو يفعله. وعليه، إذا أراد الخروج من عجزه وقصوره، أن يُخضع للنقد، بشكل خاص، طريقة تعامله مع ذاته وكيفية ممارسته لدوره. فالعالم يصنع اليوم بطريقة مختلفة. إنه لم يعد كما كان عليه من قبل، إن من حيث قواه وتشكلاته، أو من حيث منطقه ونظام عمله، أو من حيث قيمه وأفكاره ونماذجه. لقد انهارت

أنظمة وتساقطت إيديولوجيات وانطوت مراحل، الأمر الذي يدعو المثقف إلى ابتداع صيغة جديدة لعلاقته بذاته وفكره، تمكّنه من ممارسة فاعليته في محيطه ومجتمعه وعالمه. والمثقف هو فاعل فكري في المقام الأول، بما يخلقه من المناخات الفكرية أو بما يثيره من الإشكاليات النظرية، أو بما يبتكره من الأدوات المفهومية والصياغات العقلانية..

هذه المهمة تتطلب وضع المقولات المتداولة، في الخطاب الثقافي، موضع النقد والفحص، وأعني بها مقولات الحرية والديموقراطية والهوية والوحدة والعقلانية والحداثة، وخصوصاً مفهوم النخبة، وذلك من أجل تفكيك الأوهام التي تستوطن الذهن وتمنع أهل الفكر من ممارسة التفكير بصورة خلاقة ومثمرة. فالنقد يعني في النهاية امتلاك إمكانيات جديدة للتفكير والقول والعمل.

أخلص من ذلك إلى القول: فيما يخصني ككاتب أنخرط في السجال العمومي وأهتم بقضايا الساعة، لم أعد أمارس علاقتي بذاتي بوصفي أنتمي إلى النخبة التي تقود الأمة والمجتمع. بل أعتبر أنني أنتمي إلى قطاع من قطاعات المجتمع هو القطاع الثقافي. وعليّ أن أكون فاعلاً في هذا القطاع بالدرجة الأولى، بحيث أعمل على تكوين وسط مفهومي أو تشكيل مساحة معرفية أو ابتكار شكل من أشكال العقلنة للمعلومات والممارسات أو للسياسات والسلطات. بهذا المعنى فأنا لست قائداً للأمة، كما يتوهم أدوارهم بعض المثقفين، بل وسيط فكري لا غنى عنه بين الدولة والمجتمع، أو بين المعنى والقوة، أو بين السلطة والحرية.

٨ ـ من الأمور المطروحة في الساحة العربية علاقة المثقف بالسلطة السياسية. كيف تنظرون إلى هذه العلاقة؟

هذا السؤال هو امتداد للسؤال السابق. وأعني بذلك أن علاقة المثقف بالسلطة السياسية تقدم مثالاً على فقدانه الفاعلية
العلاقة كانت في مجملها سلبية عقيمة وأحياناً مدم

حيث تعاطي المثقف مع الدولة والسياسة والمجتمع بعقل إيديولوجي مغلق، أو طوباوي حالم، دلّ على جهله بالعالم والواقع، بقدر ماآل إلى فشله وعزلته.

هذا بالنسبة إلى أكثرية المثقفين الذين تقوم علاقتهم بالسلطة السياسية على النفي المتبادل، والمقصود بهم كل الذين ينفون حقيقة السلطة ومشروعيتها، فتعمد السلطة إلى إقصائهم أو سجنهم أو تصفيتهم. أما القسم الآخر من المثقفين، فهم الذين التحقوا بالحكومات والدول وعملوا في خدمتها كأجهزة إيديولوجية لتزيين أفعالها، أو لتبرير فشلها وهزائمها. والنتيجة في الحالين واحدة، سواء تعلق الأمر بالمثقف المناهض للسلطة أو بالمثقف السائر في ركابها: فقدان المصداقية أو الفاعلية.

وآية ذلك أن المثقف فقد فاعليته لأنه لم يعمل بخصوصيته. واقصد بالخصوصية، هنا، اضطلاع المثقف بدوره الخلاق في إنتاج الفكر وصناعة المعرفة. لقد تناسى المثقف دوره هذا صارفاً جلّ اهتمامه إلى إقحام مقولات على الواقع بطريقة تبسيطية تعسفية ارتدّت عليه فكان هو ضحيتها، أو كان المجتمع هو الضحية لدى محاولات تطبيقها.

وهكذا اكتفى المثقف، الذي يمثل أهل الفكر، بترويج الأفكار واستهلاكها، أو بالدعوة إلى تبنيها وتطبيقها، على مايشهد تعامله الدغمائي أو الأصولي أو النموذجي، مع مقولات الديموقراطية أو العقلانية أو الحداثة. بمعنى أنه لم يكن قادراً على الخلق والتوليد، خلق الأفكار وابتكار النماذج على أرض الممارسة وفي أتون التجربة.

من هنا بدا المثقف أعجز من أن يغير ماأراد تغييره في الواقع الميداني، السياسي أو الاجتماعي. إن جهله المركب بمهمته من جهة وبالواقع من جهة أخرى، قد أفضى إلى ممارسة الاستبداد والتعسف. ولا غرابة. ففي غياب الأفكار الخلاقة والأجواء الفكرية الخصبة، تتخذ محاولات التغيير طابع الاستبداد من قِبَل الساسة، وذلك حيث يطغى الأمر على العقل وتحل المصادرة محل الفكر

الحي؛ أو تتخذ طابع التعسف من قِبَل المثقفين أنفسهم، وذلك حيث تجري قولبة الواقع المعقد والسيّال على مقاس المقولات الضيقة والنظريات اليابسة، بطريقة تودي إلى إنتاج عقليات فاشية أو إلى قيام أنظمة توتاليتارية.

من هنا أعود إلى القول: إذا أراد المثقف أن يمارس فاعليته بطريقة منتجة وخلاقة، من حيث علاقته بالسلطة والمجتمع، فعليه أن يعمل بخصوصيته كمنتج ثقافي وفاعل فكري. فهذا هو رهانه: خلق واقع فكري جديد، سواء بإنتاج أفكار جديدة، أو بتغيير نماذج التفكير، أو بابتداع ممارسات فكرية مختلفة، أو بإعادة ابتكار الأفكار القديمة في ضوء التجارب وعلى أرض الممارسات. فالواقع لا يتغير ما لم تنسج معه علاقات جديدة، بتغيير أفكارنا عنه، أو بإعادة صياغته على مستوى الفكر، أو بجعله حقلاً للإبداع الفكري.

٩ ـ كيف تنظرون إلى مستقبل السلام مع الكيان الصهيوني.. ومستقبل إسرائيل في المنطقة؟

ـ المجتمع البشري أو الدولي هو ساحة للنزاع والحروب، أو ميدان للتنافس والتسابق، أو مجال للتبادل والتفاعل، أو بيئة للتعارف والتواصل. وقد يغلب أحياناً جانب الصراع والحرب على العلاقات بين الدول والأمم. وأحياناً تقف الحرب لتشتغل آليات التنافس والتسابق، أو لتعمل قوى التفاعل والتبادل..

وهذا ينطبق على واقع العلاقات بين العرب وإسرائيل. حتى الآن تغلّب جانب الصراع والحرب. وأنا أقول هذه الكلمات فيما إسرائيل تشن الحرب على لبنان من جديد، فإذا صح أن الحرب ستتوقف ليحل السلام، على مايتوقع البعض، ففي مناخ السلم تشتغل صراعات أخرى، على مستوى الاقتصاد، وعلى مستوى الأفكار، هذا إذا توقف سباق التسلح.

وبالطبع ففي ساحة الصراع، أياً كان المستوى والمجال، لا يصمد إلا القوي القادر على الخلق والإنتاج أو على الإبداع والابتكار. فلا تجدي هنا اللغة الخُلقية، ولا تنفع لغة الطوبى والأدلوجة. فعلينا أن نتحدث بلغة الحدث

والوجود، بحيث نساهم في صنع العالم وتغييره، بما نخلقه من الوقائع أو بما نصنعه من الحقائق.

ويتوقف مستقبل السلام على هذا الأمر، أي على قدرتنا على أن نمارس حضورنا على مسرح العالم من خلال تأثيرنا في مجرى الأحداث والأفكار، كما يتوقف على استعدادنا لكل شيء واحتياطنا لكل أمر أقصد أن نحسب لكل شيء حسابه: أمنياً واقتصادياً وسياسياً وثقافياً.

بالنسبة إلى مستقبل اسرائيل، أرى أنها أقوى ماتكون في أوقات الحرب، حيث تتمترس وتقاتل بآلتها المتطورة. وهي أضعف ماتكون في أوقات السلم. إنها فعلاً تخشى السلام بينها وبين العرب ولا تفسير عندي غير ذلك، لهذه الحملة الهمجية التي تشنها على لبنان ولهذا التدمير المنهجي لعمرانه وحضارته. فالأمر يتعدى الرد والانتقام، كما يتعدى فرض شروطها في التفاوض إنه الخوف من السلام. فنحن أقوى منها سلمياً ولو توقفت الحرب وتم نزع السلاح نهائياً، وترك الأمر للسباق الاقتصادي والتفاعل الثقافي لذابت إسرائيل في العالم العربي.

الوهم والنقد*

** عن أية أوهام تتحدث علي حرب، و عن أية نخبة؟*

ـ سؤالك هو سؤال العارف الذي يريد أن يستدرج مُحدّثه الى الكلام، لأنك تعلم أن المقصود بالنخبة أصحاب المشاريع الثقافية والايديولوجية، الذين ضجّت الساحات بنضالاتهم دفاعاً عن الحقوق والحريات، والذين ملأوا الصحف والأندية بشعاراتهم حول النهوض والتنوير، أو الاصلاح والتغيير، فضلاً عن الثورة والتحرير..

وإذا شئتُ أن أتحدث بلغة أقلّ نخبويةً وأكثر بياناً، أقول إن النُخب الثقافية هم أصحاب السلطة الفكرية الذين يستعملون سلاحهم المعرفي ورأسمالهم الرمزي في السجالات العمومية أو في نقد السلطات السياسية. بهذا المعنى إن المثقف هو الوجهُ الآخر لرجل السياسة، وصاحب المشروع البديل لتغيير نظام الحكم أو نهجه وسياسته. من هنا الصراع بين الاثنين على المشروعية العليا، أي على كل ما يتصل بشؤون الحق والعدالة والشرعية والجدوى والمصلحة العامة...

** ألا تلغي بذلك الفارق بين المثقف والسياسي؟ أو بصيغة أخرى: كيف بوسعك الجمع بين الضدين؟*

---

* حوار أجراه الصحافي والكاتب اللبناني جهاد فاضل، ونُشر القسم الأكبر منه في مجلة "الحوادث"، في ٣٠ آب ـ ٥ أيلول ١٩٩٦.

- الضدان يجتمعان على خلاف ما نعتقد. لأنه لو لم يكن هناك أمر واحد يجتمعان عليه لما اختلفا أو تعارضا. وهذا شأن المثقف والسياسي: يجمعهما احتكار التمثيل للشأن العام، كما تجمعهما الصفة النخبوية والقيادية لكل منهما. بالطبع هناك فارق كبير بين الاثنين من حيث الموقع والدور وآليات العمل. فالسياسيُ شاغله الأول معالجة المشكلات وإخماد الأزمات أو التستّر على الفضائح. ولهذا فالسياسي الناجح ليس هو الذي يقول الحقيقة، بل هو الذي يُحسِن تمويهها أو إخفاءها. أما المثقف فإنه يتعيّش من فبركة المشكلات وإثارة الأزمات وإشعال الفضائح. والمثقف لكونه ينتمي الى قطاع الانتاج الفكري والمعرفي، ينطلق في مواجهته للسياسي، من ادعاء كبير ينصّب نفسه بموجبه وصياً على الحقيقة والحرية والعدالة، أو حارساً للعقيدة والهوية والأمة، وربما يقدِّم نفسه بصفته العالمية، كصاحب مشروع لإنقاذ البشرية جمعاء.

* *ولكن ماذا كانت النتيجة بعد عقود من التجارب والنضالات، وبعد هذه الأكداس من الأطروحات والدراسات والبيانات!*

- في العالم العربي نجد أن التنوير الذي بدأت تباشيره مع عصر النهضة يخبو الآن. الشعارات الأخرى ليست أحسن مآلاً: فالنهوض يتعثر، ومساحات الحرية تتقلص، والثورات ترتد على القائمين بها، والأنظمة الاشتراكية تتحول الى ملكيات خاصة، والتقدم الذي كان عنوان المرحلة صار أهله في المؤخرة. وهكذا فالمثقف فَقَد مصداقيته وفاعليته، قياساً على المهام الخطيرة التي أراد الاضطلاع بها. لقد آلت به أطروحاته ومشاريعه الى الفشل والعجز والهامشية. ولم يعد يجدي نفعاً وضع الملامة على الظروف أو اتهام السلطات والأنظمة السياسية. فالمشكلة تكمن في نماذج المثقف للرؤية والتصنيف، وفي طرق تعامله مع ذاته ومع العالم.. إنه بات الآن أعجز من أن يقدِّم للناس مشاريع للنهوض والتنوير، بل هو الذي يحتاج الى أن ينهض من سباته وأن يخرج من قوقعته، لكي يمارس فاعليته التنويرية بالكشف عن الآليات اللامعقولة والممارسات المعتمة التي تنطوي عليه أقواله وأفعاله. كذلك، فهو أعجز من أن يقدِّم مشاريع

للتغيير والتحديث. إذ العالم يتغير اليوم، ويتشكل على نحو يخالف بالكلية ما أراد له المثقفون الذين يفاجأون دوماً بما يحدث، بقدر ما لا يحسنون قراءة الحدث والتعاطي مع الوقائع. الأحرى القول، إن المثقف هو الذي يحتاج الى تغيير أفكاره، بعد أن أثبت جهله بالمجتمعات التي سعى الى تغييرها. وأول ما ينبغي تغييره، هو طريقة تعامله مع الأفكار بالذات.

* *ما المقصود بطريقة التعامل؟*

ـ أقصد بأن المثقف تعامل مع مقولات، كالديموقراطية والاشتراكية والوحدة، بوصفها نماذج تامة أو نظريات نهائية تحتاج فقط الى من يقوم بتطبيقها على الصعيد العملي والميداني. فكانت نتيجة ذلك إقحام المقولات الضيقة على الواقع الحي المتصف بالتعقيد والتدفق والاضطرام. وهذا التعسّف الفكري بل الايديولوجي، أفضى بالمثقف الى ممارسة الاستبداد، بقدر ما دلّ على جهله بحقيقة الفكر والواقع في آن. ذلك أن الأفكار ليست ماهيات متعالية على التجربة، ولا هي كليات تنطبق على جزئياتها. وإنما هي خبرات وجودية معاشة يشتبك فيها الهوى والاعتقاد والأمل، ويتداخل القصد والسلطة والمعرفة...بتعبير آخر: أفكارنا هي اندراجنا في العالم وانخراطنا في الواقع ، أي شبكة علائقنا بالحقيقة، وهي علاقات لاتخلو من التعقيد والتوتر والالتباس، إذ هي تتردد بين وساوس الذات وهواجسها من جهة، وبين مباغتة الوقائع ولامعقوليتها من جهة أخرى. من هنا تحتاج الأفكار الى إعادة ابتكار، ترميما وتطعيماً، أو تأويلاً وانتهاكاً، أو تفكيكاً وتحويلاً. هذا شأن الديموقراطية على سبيل المثال. فليست هي نموذجاً جاهزاً للاقتباس، نُصدر البيانات حول ضرورة الأخذ به وتطبيقه، بوصفه علاجاً لمشكلاتنا السياسية. وإنما الديموقراطية هي فعل إبداع سياسي، وتجربة فذة، تخرج بعدها فكرة الديموقراطية، على غير ما كانت عليه، بقدر ما تتكشف عن أبعاد جديدة، أو تتيح ممارسات مجتمعية مغايرة. بهذا المعنى يمكن القول بأن الفكرة المراد ترجمتها، هي مجرد مبدأ أوّلي ينبغي توظيفه بطريقة منتجة ومثمرة. إنها بنية ينبغي إعادة بنائها باستمرار.

والأحرى القول إنها شبكة لتحويل العالم، تتحول هي نفسها باستمرار. مختصر القول: إن المثقف فقد فاعليته، بقدر ما تعامل مع مقولاته كقوالب جامدة أو كنماذج كاملة أو كصيغ نهائية أو كحقائق مطلقة. وهذا شأن كل من يتعامل مع الأفكار بطريقة أحادية أو دغمائية أو تبسيطية أو متعالية: تحاصره الوقائع بقدر ما يشهد على جهله بالحقائق.

* *هل هذا الوضع يخص المثقف العربي وحده دون غيره؟*

- رأيي أنه يخص المثقف على وجه العموم، سواء في العالم العربي، أو في العالم الغربي. مع فارق هو وعي المثقفين الغربيين بالأزمة، ما جعلهم منذ زمن يطرحون على بساط البحث وجودهم كنخبة مثقفة، ودورهم وجدواهم. إن المثقفين الذين يتقنون إثارة المشكلات وإشعال فتيل الأزمات هم اليوم في أزمة، وأجدرهم بالذكر أولئك الذين حلموا وما زالوا يحلمون بتحقيق فردوس اشتراكي مساواتي، او حتى أولئك الذين يحدثوننا عن نعيم المجتمع الليبرالي والديموقراطي. فالكل يغرقون في أوهامهم ويتعلقون بشعاراتهم على نحو غيبي ماورائي.

**أليس ذلك وهماً محرراً وجميلاً؟*

- الوهم يتمثل عندي في التعامي عما يحدث، من أجل إنقاذ الشعارات والنظريات، وحراستها من خطر الوقائع المستجدة، على ما يتجلى ذلك في السلوك الايديولوجي للغالبية من المثقفين، خصوصاً في العالم العربي. فنحن نعلم أن الاشتراكية أنتجت، حيث ترجمت، التفاوت والفقر والاستبداد الحديث، أي النظام الكلاني المتمثل في طغيان العقيدة والحزب والنظام والزعيم على الحياة السياسية والمجتمع المدني. والديموقراطية تتراجع على أرضها بالذات، لصالح قوى الضغط ومنطق السوق وأصحاب الشركات المتعددة الجنسية. أما العقلانية فإنها تكشف عن قصورها وعوراتها، كما يتمثل ذلك في عجز البشرية، اليوم، عن التحكم بنتائج أفعالها وتطورها الحضاري والتكنولوجي، أوكما يتمثل في استخدام الانسان المعاصر لعقله وقدراته وموارده على هذا النحو المجنون واللامعقول، أو

اللامسؤول والمدمر. وأما الليبرالية فليست هي الجنة الموعودة. إنها نظام للانتاج والاستهلاك ينتج البطالة بقدر ما يلوث الطبيعة، وهي أمبريالية للسوق والسلع تولّد التفاوت والعنف، بقدر ما تمارس من الارتكابات المضادة للأعراف والقوانين. وفضلاً عن ذلك فإن الليبرلية هي إدارة "حرة" للأشياء أنتجت كل هذه المؤسسات والأنظمة والشبكات، السياسية والمعرفية والإعلامية، التي تتحكم بمن يديرونها على نحو خفي، بقدر ما توهمهم أنهم يديرونها أو يمسكون بها. والذين يتحدثون اليوم عن الظفر النهائي لليبرالية، أمثال فوكوياما، يَصْدرون عن رؤية للتاريخ طوباوية وغائية، هي في النهاية رؤية هيغلية أو ماركسية، لاتؤيدها الوقائع المستجدة ولا الأفكار المستحدثة، بل بالوسع القول إن التحولات التي يشهدها العالم تخالف تمام المخالفة كل نبوءات فلاسفة التاريخ.

* *هل يُفهم من كلامك أنك تضع هيغل وماركس في سلة واحدة؟*

- بالامكان الجمع بينهما على الصعيد الايديولوجي ومن منظور التاريخوية. وهذا شأن أصحاب الروايات الكبرى والنظريات الشمولية والسيناريوهات التقدمية، وكل الذين يعتقدون بإمكان القبض على قوانين التاريخ واستشراف وجهته أو ضبط حركته: تفاجئهم الأحداث دوماً بما هو غير معقول أو غير متوقع، أكانوا اشتراكيين أو ليبراليين، قوميين أو إسلاميين، ماركسيين أو هيغليين جُدَداً. فالليبرالية هي نظام يوّلد الهوامش والجيوب، بقدر ما هي بنية تنتج الأعراض والأزمات. هذا إذا لم نقل بأن التحولات البنيوية في نظام العالم، تعمل على إعادة ترتيب العلاقات بين القوة والمعرفة والثروة، على نحو يتجاوز، في آن، الماركسية الفاشلة والليبرالية المتطرفة. وليستيقظ القائلون بنهاية التاريخ من سُباتهم التاريخي. فنحن لا نقرأ العالم اليوم بعين ديكارت وفولتير أو كنط، ولابمنطق هيغل وماركس أو داروِن. فبعد ما جرى من الإخفاقات والتراجعات، وبعد الذي يحصل من الإنهيارات والتحولات، كل الشعارات التي نهضت عليها الحداثة، هي الآن موضع المساءلة والفحص: التنوير والعقلانية والليبرالية والديموقراطية، كلها باتت على المشرحة، عند من يحسن

قراءة ما يحدث من المتغيرات. ومن لا يحسن القراءة لن يسهم في صناعة المشهد العالمي الذي يتكوّن تحت أعيننا على نحو مباغت. الأحرى القول إننا نشهد ولادة تاريخ جديد للعالم والوعي، للطبيعة والثقافة.

* *لنعد بعد هذا الاستطراد الى مركز السؤال حول أوهام النخبة..*

ـ المسألة هي أن نفهم ما يجري من التحولات. وقد ندخل على الموضوع من الهوامش والمنافي والاستطرادات، أي من كل ما نستبعده من دائرة تفكيرنا. فالمثقف أصبح اليوم على هامش الفعل التاريخي، بقدر ما ادّعى أنه قابض على حركة التاريخ، وبقدر ما تعامل مع ذاته وأفكاره بصورة مركزية، أي بقدر ما عمل على استبعاد الوقائع والقفز فوق الحقائق. وبالفعل فالعالم لايصنعه المثقفون الآن بمقولاتهم ونظرياتهم ومشاريعهم الايديولوجية، بقدر ما يصنعه أناس آخرون هم سادة الإعلام ومنتجو الصورة، نجوم الشاشة ولاعبو الكرة، مهندسو الحواسيب ومصممو الأزياء، اباطرة المال وأصحاب الشركات. وأخشى أن اقول إن المثقف فَقَد فاعليته، ليس فقط على الصعيد المجتمعي، بل أيضاً على الصعيد الثقافي نفسه. ذلك أن الثقافة، بما هي صناعة الحياة وتشكيل الواقع، شَرَعَتْ تنتجها قوى جديدة وفاعليات مختلفة، كانت من قبل غير مرئية أو غير فاعلة أو غير موجودة، فإذا بها تتصدر الواجهة الإعلامية وتصنع المشهد العالمي. وهكذا فالبشرية تعيش اليوم تحولات كبرى، بعد ثورة الإتصالات وانفجار الصور والمعلومات، وبعد تشكل نظام اقتصادي جديد، فائق الرمزية، يقوم على بث الأرقام والصور والعلامات بصورة فورية ذاتية. وهذه التحولات المتسارعة، تغير شروط الوجود بالذات، بقدر تغير أبنية الادراك وأطر الزمان والمكان، وبقدر ما تغير أشكال التنظيم المجتمعي وعلاقات القوة والسيطرة، أي بمجمل علاقات الانسان بذاته وأفكاره، بالعالم والأشياء. بهذا المعنى يسهم في تشكيل عالمنا بيل غيتس ومالكي (.C.N.N) ورجال الاقتصاد الناعم وأشخاص يحتلون الواجهة أمثال مادونا وكلوديا شيفر أكثر مما يصنعه مثقفون أمثال تشومسكي أو جان زيغلر أو روجيه غارودي أو حتى فوكوياما. وهذا

شأننا في العالم العربي: فلاعبو الكرة وأبطال الشاشة ورجال الأعمال الجُدد، أخذوا يفعلون في مجرى الأحداث أكثر بكثير مما يفعله كتاب ومثقفون كحسن حنفي وصادق جلال العظم وسمير أمين ومحمود أمين العالم....

* *هل يعني ذلك موت المثقف أو نهايته؟*

ـ لست مع حديث النهايات. ولكن المثقف الذي تصدَّر الواجهة من قبل، يعاني اليوم من الهزال المعرفي والوجودي. وهذا الهزال يحيلنا الى سؤالك عن الأوهام، وهو مدار كتابي بالذات. وأقصد بالأوهام جملة من العوائق الأساسية تُعطِّل دور المثقف في سعيه لتغيير الواقع والمساهمة الفعالة في صنع الأحداث. وأول الأوهام، عندي، هو وَهْمُ النخبة بالذات. فالمثقف فقدَ فاعليته وصار في عزلة عن الناس، بقدر ما أعتقد انه يمثل صفوة المجتمع ونخبة الأمة. هذا الوهم النخبوي، هو ما ينبغي تعريته والتحرر منه، بحيث يتعامل المثقف مع نفسه كصاحب مهنة شأنه شأن سواه من الناس، ويعمل بخصوصيته كمنتج للأفكار والمعارف. على كل حال هذا ما سعيت الى تحقيقه في نقدي لوضعيتي كمثقف: ان أعيد الأمور الى نصابها، بحيث أكون منتجاً في مجال اختصاصي كمشتغل في حقل الفكر. بذلك أمارس فاعليتي في ميدان عملي، بقدر ما أمارس حضوري في بيئتي ومحيطي الاجتماعي. وهذا شأن الأوهام الأخرى المتعلقة بالهوية والحرية والحداثة.

* *من أية زاوية تتحدث عن وهم الهوية؟*

ـ هذا وهم يغشي عقول النُخب الثقافية، خصوصاً في العالم العربي. وبوسعي القول، في هذا الصدد، بأن وَهم الهوية هو الذي يعرقل عمل الفكر ونشاط الفهم، بقدر ما يحِدّ من قدرة المفكرين على تجديد عالم المفاهيم، بصورة تمكنهم من المشاركة الخلاقة في الإنتاج الفكري على الصعيد العالمي. ويتجلى هذا العائق في محاولات تجنيس الأفكار والعلوم وفروع المعرفة، كما تشير الى ذلك مقولات وشعارات مثل: تجديد الفكر العربي، او نقد العقل الإسلامي، أو نقد العقل الغربي، فضلاً عن المساعي الرامية الى تأسيس علم اجتماع عربي أو علم

نفس اسلامي أو مدرسة فلسفية عربية، الخ. وكل ذلك ينطوي على قدر كبير من الزيف والخداع والحجب. أقول الزيف، لإن معظم الذين يفصلون بين فكر عربي وفكر غربي، أو بين عقل إسلامي وعقل أوروبي، يستخدمون في دراساتهم النقدية منجزات الفكر الغربي الحديث والمعاصر، سواء اشتغلوا على معطيات ثقافة عربية أو غربية. ناهيك بالذين يحدثوننا عن الغزو الثقافي الغربي وهم، في فكرهم ومصطلحاتهم، ثمرة من ثمار الفكر الغربي نفسه.

* *ألاتنفي بذلك واقع الخصوصيات الثقافية على اختلافها وتنوعها؟*

- لا! وإنما أردت أن أبيّن أن محاولات تجنيس الأفكار والفلسفات، تُغَلِّب إرادة الهوية والعقيدة على إرادة الكشف والمعرفة، عاملةً بذلك على حَجْب البُعد الوجودي والانطولوجي للفكر، أي كون الأفكار الخصبة والمفاهيم الخلاّقة تجتاز الحدود المنصوبة بين اللغات والثقافات، بقدر ماتفتتح فضاءات رحبة للمعرفة، أو تنشيء علاقات مغايرة مع الحقيقة، أو تشكل صياغات مبتكرة لقراءة العالم أو للتعاطي مع الواقع بصورة فاعلة وراهنة. هنا أيضاً، ماحاولته هو أن أتحرر من هذا الوهم الانتروبولوجي الذي يجعلني أقيم في قوقعتي وأنغلق على هويتي، لكي أهتم بالدرجة الأولى بقضية الفكر ومهمته وإشكالياته، بصرف النظر عن دعاوى أهل العقائد وذوي الهويات المغلقة، الذين لا شغل لهم سوى تعطيل فاعلية العقل ومصادر حريات التفكير والتعبير. فالمفكر قد يشتغل على أي معطى، أكان واقعة أو نصاً، مؤسسةً أو ممارسة، نظاماً معرفياً أو منظومة رمزية، يتعلق بتراثه الخاص، أو بتراث الغير، وذلك لكي يُنتج أفكاراً تهمّ كل ذي فكر، بصرف النظر عن انتماءاته وخصوصياته. وحده ذلك يتيح له أن يمارس فاعليته التنويرية، بقدر مايتيح له أن يمارس خصوصيته على نحو عالمي.

* *بالنسبة إلى قضية الحرية، إلى أي مدىً يصحّ الكلام على الوهم بصددها؟ أليست الحرية عرقاً نابضاً فينا هو الذي يحرّك البشر أفراداً أو جماعات سعياً وراءها، وهو الذي يلهم المثقفين والكتاب مشاريعهم في التحرر والتحرير؟*

ـ أنا أميل إلى القول بأن الهوى والتملّك والسلطة هي أكثر أصالةً من الحرية، بمعنى أنها أكثر التصاقاً بكينونتنا المجتمعية. وفي أي حال فإنه بالنسبة إلى هذه القضية، نرى بأن المثقفين والكتاب، وخصوصاً الشعراء، يقدمون أنفسهم بوصفهم حُرّاس الحرية أو عُشّاقها. وهذا في نظري وهم كبير وضلال مبين، إن لم أقل بأنه كذب ونفاق. إنه على الأقل خداع للذات وللغير. وإلا كيف نفسر هذه الظاهرة: إن طلاب الحرية وأصحاب مشاريع التحرير، كانوا الأكثر استبداداً في ممارساتهم السياسية والمجتمعية. بل كيف نفسر أن العلاقات بين المثقفين أنفسهم، وهم دعاة الحرية، تقوم على النبذ والاقصاء والارهاب وسواها من أشكال العنف الرمزي؟ إن المثقفين يستبعدون عادة مايدور في عالمهم الخاص، لكي يركزوا نقدهم على بقية القطاعات المجتمعية، هذا في حين أن العلاقات داخل القطاع الثقافي هي علاقات سيطرة وهيمنة كما في القطاعات الأخرى، وربما أسوأ. كل ذلك يجعلني أقول بأن الأوهام الراسخة حول إمكان الوصول إلى مجتمع متحرر بالكلية، لا يؤدي إلا إلى مزيد من الاستبداد. فما ينبغي التحرر منه هو وهم التحرر نفسه. وليستيقظ المثقفون من سُباتهم الايديولوجي. فنحن نصنع حريتنا بقدر مانكوّن سلطتنا ونمارس فاعليتنا وحضورنا في محيطنا وعلى مسرح وجودنا. أما أن ندّعي بأننا نحب الحرية أو نعمل على تحرير الناس، فمآل ذلك إما السيطرة على الغير أو سيطرة الغير علينا. بهذا المعنى لا يعني نقد مفهوم الحرية تبرير واقع السيطرة. بالعكس، إنه يحد من السيطرة، بقدر مايكشف لنا عن هشاشة الحرية، عندما تُفهم بمعزل عن خارطة القوى وعلاقات الهيمنة في أية مساحة اجتماعية.

** وماذا عن وهم الحداثة؟ أليست الحداثة هي التحدي المطروح علينا منذ احتكاكنا بالغرب الحديث؟*

ـ هنا أيضاً، بوسعي القول: ثمة وهم يتعلق بمفهوم الحداثة، هو الذي يفسّر لنا تعثر مشاريع التحديث، وأعني به التعامل مع الحداثة كنموذج ينبغي احتذاؤه، أو كأصل ينبغي التطابق معه، أو كعصر ذهبي ينبغي استعادته. وبمقدار

مايتعامل المثقفون العرب مع الحداثة، بهذه الطريقة الأصولية أو النموذجية، يفشلون في صنع حداثتهم، مع أنهم يعيشون في قلب العالم الحديث. وشاهدي على ذلك مانقرأه الآن من كلام يَرِدُ في السجالات الجارية بين كتاب عرب حول مسألة الحداثة. هناك من يقول لنا: لن ننتمي إلى العالم الحديث، إلا إذا قطعنا نفس المراحل التي قطعها الأوروبيون، بدءاً من عصر النهضة، مروراً بالتنوير، ووصولاً إلى الحداثة الراهنة. والذين يفكرون على هذا النحو، لن يصنعوا حداثة، وبالطبع لن يسهموا في تشكيل العالم المعاصر. بل هم يعيدوننا دفعة واحدة إلى الوراء. إنهم يريدون لنا أن نستعيد عصر التنوير لكي نتماهى معه، لأننا وضعيتنا اليوم تشبه برأيهم وضعية أهله يومئذ. مثل هذا التعامل التاريخوي، الجَبْري، مع الحداثة لا يجدي فكراً، بل يصادر حرية التفكير النقدي. ذلك أن الذي يريد أن يفكر بصورة مجدية ومنتجة، خاصة إذا كان من المشتغلين في حقل الفكر، وبالأخص إذا كان من المنخرطين في المشكلات الفكرية المعاصرة، بوسعه أن يعيد التفكير في كل مافكر فيه أهل الأنوار، بغية الكشف عن المحجوب في التجارب التنويرية نفسها. وليس ذلك وقوفاً ضد العقل والتنوير. إنه بالعكس، نورٌ على نور، إذا جازت الاستعارة، التي يمكن أن تضيء لنا معنى "نقد النقد"، أي نقدنا، نحن المعاصرين، لمشاريع التحديث والتنوير، الفاشلة عندنا، والمأزومة في العالم الغربي.

• ألا يُفضي نقد الحداثة إلى الانقطاع عنها؟

ـ من المشكلات الفكرية التي أحاول تجاوزها في تفكيري، ثنائية الانقطاع والتماهي، سواء تعلق الأمر بالحداثة أم بالقِدامة. من هنا أقول ليست علاقتنا بالحداثة علاقة تماهٍ وتطابق، ولا هي علاقة تطبيق نموذجي. فمن المستحيل أن نكرر تجربة المحدثين بقطعها مرحلة مرحلة، كما يقترح علينا بعض لاهوتيي الحداثة والتنوير. وأقول بأنهم لاهوتيون لأن مَثَلهم مثل من يقول بإمكانية استعادة العصر النبوي أو الراشدي في زمننا هذا. وفي المقابل، لا مجال للقفز فوق المنجزات الحديثة أو تجاوزها بالكلية، بل نحن نتصل بها بشكل من الأشكال، وعلى صعيد

من الصَّعد. وفيما يتعلق بالحداثة الفكرية والفلسفية، ماأراه متاحاً لنا، نحن المعاصرين، هو أن نقرأ الأعمال والنصوص قراءة خصبة بحيث ندخل عليها من خبراتنا، ونتحاور معها انطلاقاً من همومنا ومشكلاتنا، ونخترقها بلغاتنا المفهومية وشبكاتنا الرمزية، وعلى نحو يتيح لنا أن نسمي مالا تجوز تسميته، أو نفكر فيما هو مستبعد من التفكير، أو أن نفعل ماليس بالمستطاع فعله.

وهكذا فالممكن النقدي في تعاملنا مع الحداثة الفكرية، ليس المماهاة النموذجية المستحيلة، ولا الاستبعاد الساذج والخادع، بل الممكن أن نأتي إليها من فرادتنا وأحديتنا بالذات، مما تطمسه الأصول المؤسَّسة أو تهمّشه النماذج السائدة، أي مما تقمعه أو تحبسه أنظمة العقل ومؤسسات الفكر وقوالب المعرفة. عندئذ نقرأ النصوص والأعمال والتجارب قراءة خلاقة تتيح لنا أن نتقدم بها بدلاً من أن تتقدم علينا، فنكشف عن طياتها المتراكمة لئلا تحجبنا وتطمس وجودنا، أو نقوم بزحزحة معانيها المركزية لئلا تقوم هي بإقصائنا وتهميشنا، أو نعمل على تفكيك أبنيتها المتشابكة حتى لا تعمل هي على أسرنا والتحكّم بنا، أو نسعى إلى تغيير علاقتنا بها حتى لا نجمد في مكاننا أو نخرج من زمننا. باختصار: الممكن نقدياً هو أن نكشف عن قصور النماذج والصيغ والتجارب التاريخية، لكي نمارس حريتنا في التفكير وفاعليتنا التنويرية.

* *هل يعني ذلك أننا لا نقف على أرض معينة أو نرتبط بزمن معين؟*

ـ نحن كسائر الجماعات البشرية، نجرّ وراءنا تواريخنا، بقدر مانعيش في هذا العصر، نأتي من أزمتنا بقدر ما ننخرط في واقعنا. من هنا ليس علينا أن نبحث عن هوية ضائعة أو أن ننتظر فردوساً مفقوداً، وإنما علينا أن نعمل على تكوين ذواتنا من جديد، بأن نفكر لا على نموذج سَبَق، بل بالدخول على القضايا من مكان غير متوقع، أو بافتتاح عوالم بكر، لم تخطر على فكر من قبل، مستفيدين مما أنجزه السابقون، قدماء ومحدثين. بذلك ننخرط في زمننا الراهن ونشارك في صناعة العالم بصورة فعالة، بقدر ننجح في توظيف تراثنا بصورة مميزة ومبتكرة. بالطبع هذا مابوسع الفرد الواحد من أهل الفكر أن يفكر فيه أو يفعله. إذ لا معنى للكلام على التنوير على صعيد الجمْع. فنحن نعلم اليوم أن هناك، في المجتمعات الغربية، من يفكر على طريقة ديكارت أو هيغل؛ في حين نجد، في العالم العربي، من يمارس التفكير بطريقة جديدة،

مغايرة وغير مسبوقة. من هنا عجبي من بعض العرب المتمرسين في الفكر النقدي المعاصر، والذين يملكون عيناً حفرية تفكيكية، يطوون بها الحداثة ولا يملكها سواهم، أن يحدثوننا عن حتمية احتيازنا للمراحل التي احتازها المحدثون شبراً شبراً، لأن مثل هذا الحديث يذكّرنا بسهم أخيل الذي يستحيل عليه أن يقطع مسافة صغيرة متناهية. على الأقل علينا أن نعيد ابتكار النماذج، بحيث تحمل ختمنا وطابعنا.

* *مادام الكلام لا يتوقف، لنختصر هذا الحديث بكلمة عن العلاقة بين الوهم والنقد، خاصة وأن كتابك يحمل عنواناً فرعياً هو نقد المثقف.*

ـ حقاً إن الكلام على الأشياء لا ينتهي، مادمنا لا ننفك عن الوهم، فكيف إذا كان الكلام يدور أساساً على الأوهام نفسها. من هنا أقول بأن ماعرضته في كتابي: أوهام النخبة، هو مجرد مثالات لأوهام تستوطن عقول النخب الثقافية والفكرية، فتعرقل مهمة الفكر وفاعليته في سعيه لقراءة العالم وتشكيل الواقع. وهذه الأوهام هي ماينبغي تفكيكه، لجعل الممتنع ممكناً، واللامعقول مفهوماً. وحده ذلك يجعل الواقع الذي يستعصي على التغيير ممكناً تغييرُه. فالأفكار هي علاقتنا بالواقع. ولذا، نحن نقدر على تغيير واقعنا بقدر مانتجح في تفكيك أبنيتنا المفهومية وممارساتنا الفكرية.

وهذا هو مبتغى النقد. إنه ليس مجرد دحض لمقولة أو إبطال لنظرية أو نفي لواقعة. إنه سعي المرء للخروج من عجزه وقصوره، باختراق حاجز نفساني معيق، أو بالتحرر من تقليد فكري عقيم، أو بكسر قالب معرفي ضيّق، أو بتفكيك جهاز مفهومي قاصر، أي بما يودي إلى تغيير شرط وجودي قاهر. بهذا المعنى يصبح النقد عبارة عن خلق رهانات جديدة للتفكير والتدبير، تتيح للمرء أن يسهم على صعيد من الصعد أو في مجال من المجالات، في رسم جغرافية المعنى وتغيير خارطة القوة، بإنشاء صلات جديدة بين الكلمات والأفكار والأشياء، أو بين المعرفة والسلطة والثروة. والنقد فعل لا يتوقف. إذ المرء لا يبلغ رشده العقلي، مادام العقل لا ينفك عن الوهم. ولعل هذا مايفسر الحاجة الدائمة للتفلسف.

المثقف ضد النقد(*)

** يبدو أن مقولاتك في "نقد المثقف"، قد أثارت عاصفة من الانتقادات. فما كان مشروعك الحقيقي من وراء نقد المثقف؟ ماهي الخلفية التي انطلقت منها بشكل مباشر في هجومك على المثقفين؟*

ـ نقدي للمثقف يندرج في سياق عملي. فأنا كمشتغل في حقل الفكر، أقرأ في الخطابات وأتعاطى مع المشكلات وأعمل على تفكيك المقولات والأطروحات، من أجل تشخيص مايقع أو فهم مايحدث. فهذه مهمتي: أن أشتغل على الأفكار، من أجل توليد أفكار جديدة، تتيح لي أن أفهم مالا يُفهم من الوقائع والظواهر، أو من الأقوال والأفعال.. وقد اشتغلت بداية على نصوص ومشكلات قديمة، كما في كتابي "التأويل والحقيقة"، فكان ذلك بمثابة محور أول. ثم اشتغلت بالنقد على نصوص معاصرة، عربية بالاجمال وغربية بعض الشيء، كما في كتابي "نقد النص"، فكان ذلك محوراً ثانياً من محاور تفكيري. ثم كان محور ثالث تمثل في نقد النُخب المثقفة، فكراً وممارسة، خطاباً ومؤسسة، كما في كتابي "أوهام النخبة" الذي هو مدار الكلام والسجال. وكان المنطلق إلى الاشتغال في هذا المحور أن المثقف بات في أزمة

(*) حوار أجراه الكاتب اللبناني حبيب معلوف، ونُشر القسم الأكبر منه في جريدة "نداء الوطن" البيروتية في ٢١/١٢/١٩٩٦.

تطال نمط وجوده بالذات. ومع أن أكثر المثقفين يعترفون بوجود الأزمة، فإن أكثرهم يقف ضد فتح الملف الخاص بهم لوضعه على مشرحة النقد والتحليل.

* *ماذا تعني بالأزمة على وجه التحديد؟*

- أعني بالأزمة جهل المثقفين بالواقع المراد تغييره، فضائحهم اللاديموقراطية داخل قطاعهم الخاص، إفلاس مشاريعهم النضالية في التنوير والتحرير أو في التغيير والتحديث؛ باختصار فقدان المصداقية الفكرية وانعدام الفاعلية المجتمعية والسياسية. بل يمكن القول بأن المثقف لم يناضل، منذ عقود، إلا لكي يثبت تعثر مشاريعه أو فشل أفكاره وشعاراته. ومع ذلك فإن المثقفين، خصوصاً في لبنان والعالم العربي، يتصرفون وكأن شيئاً لم يحدث، بمعنى أنهم مازالوا مستمرين في تنصيب أنفسهم وكلاء على الحقوق والحريات أو أوصياء على الوطن والشعب والأمة والهوية، في حين ماحدث من تحولات ضخمة في هذا العالم، سواء على الصعيد الثقافي والفكري، أو على الأصعدة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، يحملهم على مراجعة تجاربهم وتفكيك مقولاتهم إذا أرادوا الفكاك من المأزق. فالذي يفكر في مواجهة الأزمة، يعود بالنقد على أفكاره بالدرجة الأولى. وهكذا لم يعد يجدي نفعاً أن يهرب المثقفون من مواجهة المشكلة بالتستر على فضائحهم أو تغطية عجزهم، بل عليهم نفض عدتهم الفكرية وتغيير لغتهم المفهومية، إذا أرادوا مغادرة حالة العجز واستعادة الفاعلية. وهذا هو مسوغ النقد عندي، أياً كانت الأهواء التي تحركني أو المواقف الشخصية التي أقفها من هذا السياسي أو ذاك. لا ينبغي إذن أن نحيد عن نقد الفكر، الذي هو أساس النقد، لكي نلتهي بنقد الأشخاص ونرضي نزعتنا العدوانية أو السادية.

* *ألا يصرفنا نقد الفكر عن نقد الواقع بكل بؤسه وفساده؟*

- بالعكس إن نقد الفكر هو أنجع وسيلة لتغيير الواقع. فإذا كانت الوقائع تصدم حقاً، فلا يجدي نفعاً نفيها لكي تصح مقولاتنا، بل علينا فحص ثوابتنا وإعادة النظر في أفكارنا التي هي علاقتنا بالواقع والحقيقة. بهذا يمكن للواقع الذي لا يتغير أن يصبح قابلاً للتغيير. من هنا كانت المقولة التي طرحتها في كتابي، "أوهام النخبة": مشكلة المثقف هي مع أفكاره بالدرجة الأولى. بمعنى أن

أفكاره هي التي تحاصره وليس الوقائع. وهكذا فالمهمة هي أن يتوجه المثقف بالنقد إلى الداخل، لكي يخرج من سجونه الايديولوجية ويغادر معسكراته الفكرية.

* *ألا يصبح المرء أعزل من دون أفكاره؟ بل هل من الممكن لأحدنا أن يتجرد من أفكاره؟*

ـ قطعاً لا! فنحن كائنات مفكرة، بمعنى أن عالمنا هو عالم الأفكار وأن علاقتنا بوجودنا هي علاقة فكرية. ولكن المقصود بذلك أن لا يجمد المرء عند ثوابته الفكرية وأن لا يصبح أسير قوالبه المعرفية أو تراكيبه العقائدية. المهم الامكان الدائم على التفكير وامتلاك القدرة على كسر القوالب والنماذج والتحرر من أسر المدارس والمذاهب.

وهذه ميزة المفكر: ليس هو الذي يحسن فقط الدفاع عن أفكاره أو المعسكرة وراء نصوصه، بل هو قبل ذلك القادر على توليد الأفكار وتغييرها باستمرار. بهذا المعنى ليس النقد مجرد دحض للمقولات أو إقصاء للأشخاص والذوات، بقدر ماهو تقديم إمكانيات جديدة للتفكير والقول أو العمل، بإثارة أسئلة حقيقية، أو صوغ إشكاليات هامة، أو زحزحة مشكلات عالقة، أو نحت مفاهيم جديدة، أو ابتكار طرق وأساليب غير مسبوقة. باختصار: ان النقد بهذا المعنى هو افتتاح مناطق جديدة للوجود ونسج علاقات مغايرة مع الحقيقة، بخلق تراكيب مفهومية جديدة أو بابتكار صيغ فعالة وملائمة للعمل والتنظيم. من هنا لم تعد تجدي اللغة المفهومية السائدة في خطابات المثقفين العرب لقراءة العالم. الأجدى أن نعيد التفكير في كل ماكنا نفكر فيه، وكأننا نبدأ من جديد، بحيث نغير علاقاتنا بكل المفاهيم المتداولة: بالحقيقة والمعرفة، بالحرية والسلطة، بالدولة والمجتمع، بالثقافة والسياسة، فضلاً عن مفهوم التغيير نفسه الذي يحتاج إلى إعادة النظر والتفكير. فالعالم يُصنع ويتغير بأفكار جديدة وقوى جديدة وخاصة بطريقة جديدة ومغايرة، بمعنى أن العالم يصنعه المنتجون والمبدعون، كل في قطاعه الخاص، أي في مجال عمله وميدان اختصاصه. وهذا شأن أهل الفكر: إنهم يسهمون في صنع العالم عبر أفكارهم الخصبة ومقولاتهم الخارقة أو صيغهم المفهومية الفذة للعلاقة بين الفكر

والحقيقة، أو بين الأنا والعالم، أو بين الذات والغير.. باختصار: نحن نسهم في تغيير العالم، بقدر ماتنجح في إعادة تشكيله عبر تفكيكنا لمنظوماتنا الفكرية وإعادة تركيبها على نحو جديد ومغاير، خلاق ومبتكر، فعال ومنتج.. أما أصحاب الأفكار القديمة، فإنهم لا يشهدون إلا على عجزهم وهشاشتهم، ولا يمارسون سوى هامشيتهم، بل نفي أنفسهم عن مجريات الأحداث والوقائع.

* *لماذا هذا الفصل بين نقد الفكر ونقد الواقع؟*

- حسناً. إن النقد على جبهة الفكر لا يعني إلغاء النقد على الجبهات الأخرى للكشف عن الاستبداد أو العماء أو التضليل أو الاحتكار الذي يمكن أن تمارسه السلطات والطوائف وشبكات الاعلام وأمبريالات الأموال. فلكل نقد مشروعيته، مادام النقد يهدف إلى كشف الحقائق وتشخيص الواقع، أو إلى فتح الآفاق المسدودة وابتكار الحلول الناجعة للمشكلات والأزمات..

ولاشك أن هناك علاقة بين نقد الواقع السياسي من جهة ونقد أدوات الفكر من جهة أخرى، هي علاقة بين المشروعية النضالية والمصداقية الفكرية. وأعني بذلك أن المثقف يستمد فاعليته المجتمعية أو السياسية من فاعليته الفكرية أو الثقافية، أي من كونه منتجاً للأفكار والمعارف أو مبدعاً للنصوص والكتابات.. ولنأخذ مثالاً على ذلك سارتر أو ميشال فوكو. كان الواحد منهما يخطب في المتظاهرين دفاعاً عن الحقوق والحريات، أو احتجاجاً على قرارات الدول والحكومات. ولكن القيمة النضالية لكل منهما تنبع بالدرجة الأولى من أعماله الفكرية الضخمة أو من نصوصه الأدبية الرائعة. وهذا شأن سارتر: لم يكن مجرد داعية للحرية، بل غير مفهومنا للحرية من خلال مؤلفاته الفلسفية أو المسرحية. كذلك لم يكن فوكو مجرد معارض للسلطة، وإنما كان مفكراً كبيراً غيّرت أعماله مفاهيمنا للسلطة والمعرفة والحقيقة.

أما عندنا في لبنان، وكذلك في العالم العربي، فقد غلبت لدى المثقفين المهام النضالية على المهام الفكرية. من هنا تحوّل المثقف إلى مجرد داعية يشتغل بترويج الأفكار ولوك الكلام على الحريات والقيم العامة. فإذا النتيجة تمزيق

الأوطان على يد الحركات الوطنية، أو قتلها لدى الذين أعلنوا أنهم عشاقها وحماتها، أو تراجع الحريات على يد دعاتها، أو تخريب الاجتماع والعمران من قبل دعاة الاصلاح والتحديث، أو عجز القوى المعارضة والتنظيمات الثورية عن إحداث أي تطوير أو تغيير نحو الأحسن، بل الذي حصل هو إعادة إنتاج البنى والعلاقات والتقاليد القديمة بشكلها الأسوأ. باختصار إن النخب المثقفة مارست الاستبداد سواء داخل قطاعها الخاص، أو عندما أتيح لها أن تتسلم مقاليد الأمور. وذلك بقدر ماألّهت أفكارها وبقدر مااستبدت بها فكرة الحرية بالذات. ولا مخرج عندي من هذا المأزق سوى نقد الفكر لتغيير مفاهيمنا للحرية والوحدة والدولة والمجتمع والوطن والأمة والثقافة والمعارضة..

* *هل هذا الحكم المبرم بالاعدام يشمل جميع المثقفين؟ وما ردك على من يعترض عليك بالسؤال: هل كان نجيب محفوظ مثلاً أوجيل دولوز في فرنسا أو السهروردي قديماً أكثر استبداد من رجالات السياسة؟!*

- اعترض على عبارة "الحكم المبرم"، لأنني لست قاضياً أو محققاً. وإنما أسعى قبل كل شيء إلى فهم مايحدث ويصدم، مما هو غير معقول أو غير متوقع. ومفردات المفاجأة والصدمة والفجيعة والكارثة، ليست من استخدامي، بل هي نعوت يصف بها المثقفون الأوضاع السائدة في مجتمعاتهم، خصوصاً في العالم العربي. إذن ليس دوري أن أكون محققاً أو باحثاً عن الحقيقة، وإنما أسعى لصنع حقيقتي بإقامة علاقة مع الذات والغير، أو مع الواقع والعالم، تكون أكثر مفهومية ومعقولية، أو أكثر فاعلية ومردودية. وهكذا فشاغلي الأول أن أقيم عبر أفكاري ونصوصي علاقة مع الحقيقة تتيح لي ممارسة وجودي على سبيل الاستحقاق والاستمتاع، معرفة وسلطة، أو لغة وأسلوباً، أو عشقاً وإبداعاً.

* *كدت تنسى السؤال عن نجيب محفوظ...*

- بالنسبة إلى نجيب محفوظ، فإنه وقف موقفاً نقدياً من المثقفين ومشاريعهم الايديولوجية، خصوصاً بعد نكسة حزيران. وبالاجمال فإن محفوظ لم يكن يلعب دور المثقف الرسولي الذي يمارس وصايته على شؤون الحقيقة والهوية أو المجتمع والأمة، بل كان كاتباً كبيراً مارس فاعليته من خلال

رواياته وأعماله الأدبية. وهذا شأن الأديب، يسهم في تشكيل العالم، عندما ينجح في خلق عالمه الخاص عبر نصوصه وكتاباته التي تجابه الواقع أو تسهم في تغييره، بقدر ماتغدو هي ذاتها وقائع تفرض نفسها وتمتلك حدثيتها. ولاشك أن لأعمال نجيب محفوظ الأدبية قيمة تنويرية، أكثر بكثير من الخطابات الايديولوجية حول التحرير والتنوير، وهي خطابات حاول هو نفسه نقدها بالكشف عما مارسته من التزييف أو التضليل.

كذلك لم يكن جيل دولوز مثقفاً نموذجياً كسارتر، يملك مشروعاً لتحرير الناس. بل عمل قبل كل شيء بخصوصيته كفيلسوف، أي كخالق للمفاهيم، أو كرحالة همّه الأول والدائم استكشاف أراض جديدة لعمل الفكر، مغيراً بذلك مفهومنا للفلسفة وللمفهوم نفسه. وهنا تكمن أهميته القصوى.

أما السهروردي الشهيد، فقد قُتل ليس لأنه كان معارضاً للسلطة أو لأنه كان يريد الانقلاب على الحاكم، بل لأن زملاءه من العلماء وأهل الفكر، قد اتهموه بالكفر وألّبوا السلطان عليه. إذن هو قُتل بسيف السلطة السياسية، وبعقل أهل السلطة الفكرية.

بالطبع لا ينبغي ممارسة التعميم الذي ينطوي على نوع من الارهاب والاقصاء. فهناك مثقفون عرب كبار يتمتعون بأصالة الموقف النقدي ويراعون قيم التحاور في علاقاتهم مع زملائهم داخل القطاع الثقافي.

وبوسعي أن أستشهد الآن بتجربتي الخاصة مع صادق جلال العظم الذي كنت ناقداً له بقسوة وعنف. ومع ذلك فإنني عندما التقيت به عاملني بود فاجأني. كذلك هناك مثقفون عرب يقيمون علاقات نقدية مع تجاربهم وافكارهم باتجاه تغيير مفاهيمهم للفكر والعقل والنقد والحقيقة، كعبد الله العروي ومطاع صفدي..

ومع ذلك فإن النموذج الغالب هو النموذج الايديولوجي للمثقف. وهذا النموذج يتعامل مع سواه على سبيل الاقصاء والالغاء أو التعتيم. والأهم أن هذا النموذج يهتم بالترويج والتسويق للبضائع الفكرية، أو بالتنظير والتبرير

للمواقف والأوضاع. وقلما نجد مثقفين استطاعوا تقديم قراءات مبتكرة للعالم، تسفر عن أفكار خلاقة أو عن مفاهيم خارقة أو عن صياغات فعالة. باختصار لا ينبغي للمثقفين الذين هم أهل الفكر أن ينسوا مهمتهم الأصلية التي هي إنتاج الأفكار والمعارف. فالمثقف المنتج والفاعل فكرياً، يمكن أن يجمع بين مهمات ثلاث: المفكر والمنظّر أو المبشّر.

** أنا أعترف بأهمية نقد المثقف، وبالنقد الذاتي، ولكن ألا تعتبر أن الذي فجّر الأزمة بينك وبين المثقفين هو دفاعك غير المباشر عن السياسيين؟ فما الذي دفعك إلى ربط مشروعك المشروع في "نقد المثقف" بدفاعك عن السياسي التقليدي؟*

ـ وأنا أعترف بدوري بأن لي أهوائي ومواقفي السياسية، لأنني لست آلة حاسبة. ومع ذلك سأتجاوز الموقف الشخصي لمناقشة المشكلة أو الأطروحة، عنيتُ بها علاقتي بأفكاري أو علاقة الأفكار بالواقع، مشيراً إلى أمرين:

الأول، هو أن أصحاب الأفكار ربما هم أفشل الناس في تأويلها سياسياً أو في تطبيقها واقعياً، والمثال البارز على ذلك تعامل هيدغر مع العهد النازي في لحظة من لحظات حياته. أما الأمر الثاني فهو أن الأفكار يمكن أن تُؤَوّل باتجاهات مختلفة بل متعارضة. فقد فُسّرت فلسفة أفلاطون يميناً، مع أن صاحبها أول من دعا إلى ممارسة الشيوعية.

كذلك فُسرت فلسفة نيتشه بوصفها مصدراً للعقيدة النازية، مع أن كتابات نيتشه استثمرت في الستينات من هذا القرن على يد فلاسفة الاختلاف الذين أسهموا في تفكيك آليات الفكر الأحادي والاصطفائي أو الفاشي. وهكذا فالمسألة، عنيتُ علاقة الفكر بالسياسة، هي أعقد من أن نقوم بتبسيطها.

أعود بعد هذا الايضاح أو الاعتراف، لأقول: لم يكن نقدي للمثقف، دفاعاً عن السياسيين، مع أن التجربة تشهد عندنا في لبنان، بأن السياسي التقليدي كان أقلّ ضرراً أو كلفة على البلاد والعباد من المثقف الثوري، وإنما كان نقداً لموقف المثقف السلبي من السياسة وأهلها. فقد لاحظت أن الكثيرين

من المثقفين يتعاملون مع السياسة وكأنها جرثومة تفسد الخُلق أو لطخة تلوث السمعة. مع أن السياسة هي، على الاقل، مهنة لها ضرورتها ومزاياها، كما أن لها سلبياتها وفضائحها. وهذا شأن كل مهنة أو حرفة، سواء تعلق الأمر بالأدب والكتابة، أو بالفقه واللاهوت، أو بالعلم والفلسفة.. هذا إذا اقتصرنا على القطاع الثقافي من دون سواه.

وهكذا فالمثقف يحاول نفي السياسة أو التنكر لأهلها، عاملاً بذلك على تنزيه نفسه أو تبرئة مواقفه، فيما هو منخرط في الشأن العام عبر سجالاته وكتاباته حول القضايا الساخنة والملفات الشائكة وكل مايتصل بشؤون الدولة والمجتمع وإدارة مصالح الناس. فنحن في النهاية كائنات نتنفس سياسة. والشاهد على ذلك أن بعض المثقفين اللبنانيين تعاملوا بخشية وحذر مع الاحتفالات التي دعا إليها بعض أهل الحكم، في حين أنهم كانوا مندفعين أقصى الاندفاع في تأييدهم لمن لهم هوىً في تأييده أثناء الانتخابات النيابية. بل إن منهم من أسبغ صفات الله الحسنى على مُرشَّحِه، معتبرا أن لبنان يكرم به فيما لو فاز ونجح. وهكذا نحن نعارض سياسات لكي تتبنى أخرى. وهذه إشكالية الحقيقة على كل حال: نحن نؤمن بأشياء لكي تنبذ أخرى، ونقر حقائق فيما تستبعد سواها. لا مهرب إذن من السياسة، فكيف إذا كان المرء مثقفاً يهتم أساساً بالقضايا العامة أو ينخرط في السجالات السياسية؟ والمثقف المنخرط هو الوجه الآخر للسياسي، كمايشهد على ذلك صراعهما حول احتكار المشروعية العليا أي حول قول الحقيقة والدفاع عن الحق أو فعل الخير وتوخي العدل...

وهكذا لم يكن القصد الدفاع عن هذا السياسي أو ذاك. وإنما القصد أن نعترف بحقيقة السياسة والسلطة، لكي نحسن التعامل مع الأحداث والوقائع، لأن من ينفي الحقائق لا يصنع حقيقته، بل يعمل على نفي نفسه وصنع عزلته. فالسلطة حقيقة تنتج وليست وهماً. والسياسة مهنة تمارَس وليست رجساً من عمل الشيطان. ومن يجهل السلطة يمارسها على النحو الأسوأ. ومن يتنكر للسياسة ينطوي على أسوأ نموذج سياسي.

* *ولكنك أثنيت على بعض أهل السياسة فيما هاجمت المثقفين في حديثك المتلفز أثناء الانتخابات النيابية.*

ـ حسناً أنك أثرت هذه النقطة. فالكلام عليها يسلط المزيد من الضوء على عقلية المثقف. أنتَ تعلم أننا نحن الكتاب، نهلل ونبارك ونسوّق ونروج، عبر كتاباتنا وتعليقاتنا، إذا نثر أحدنا قصيدة أو نسج رواية أو دبّج مقالة أو أخرج مسرحية.. ولكننا في المقابل نستنكر أن يثني أحدنا على أعمال أهل السياسة وإنجازاتهم، مع أننا نقدم أنفسنا بوصفنا رسل الحقيقة الذين تقع على مهمتهم كشف الحقائق وإبراز الوقائع. ولا تفسير عندي لهذا الموقف سوى نرجسية المثقفين التي تجعلهم يعتقدون بأن الإبداع قصر عليهم وحدهم من دون سواهم. وهذه بديهة ينبغي هتكها، إذ هي تسيء إلى علاقة المثقف بالناس، وتسهم في إنتاج عزلته عن المجتمع والعالم. وبودي أن أضيف أيضاً بأن كلمة "مثقف" هي أيضاً مسيئة إلى علاقتنا ببقية القطاعات، لأنه لا وجود لانسان يعرى من ثقافته. حتى كلمة "مفكر" نفسها هي أيضاً مسيئة. فلا نتاج من دون فكر. سواء في القطاعات الفكرية أو في القطاعات المادية. فالذي يصنع سيارة يفكر، والذي يكتب قصيدة يفكر.. وإذا كان المفكر هو الذي يهتم بالأفكار نفسها، فالأولى أن يُسمى باسمه الخاص أي "الفيلسوف".

وهكذا ينبغي أن نعيد النظر في تقييمنا لما يُنجز في القطاعات المجتمعية الأخرى. فالابداع ليس حكراً على المشتغلين في حقول الثقافة وميادين الكتابة. كل من يشتغل على نفسه وواقعه، بطريقة خلاقة ومنتجة، يمارس عملاً إبداعياً، سواء اختص الأمر بكتابة قصيدة أو بزراعة حقل، بإدارة أعمال أو باستثمار أموال، بسوس بشر أو بتربية أطفال. وحسناً فعلت هيلاري كلينتون بقولها: إن تربية طفل تحتاج إلى قرية بكاملها، أي إلى جهود جميع المبدعين. وهذا شأن السياسة الناجحة في التشريع والتخطيط أو في الإدارة والتدبير أو في رعاية المصالح وصون الحقوق أو في أعمال الانماء والتعمير، فهي ولاشك ممارسة إبداعية تفوق من حيث أهميتها واثرها قصائد الشعراء وأعمال المسرحيين. آن للمثقف أن يكسر نرجسيته الخانقة وأن يتخلى عن نخبويته الاستبدادية. فالثقافة

كشف وتنوير. والمثقف الذي يقوم بإقصاء ذوات الغير أو لا يعترف بإنجازاتهم، أكانوا ساسة أم غير ساسة، يمارس عمله ضد الثقافة والمعرفة والديمقراطية.

** تقول: المثقف دائماً معارض وهو بالتالي مثالي. أما السياسي فهو أكثر واقعية. الأول تقع عليه مهمة التفكير، أما الثاني فمهمته التدبير، الخ. ولكن ألا تعتقد أنك لم تقم هنا بتفكيك المفاهيم كما عودتنا في كتاباتك. فما معنى المثالية؟ وما معنى الواقعية؟ ألا تعتقد بأن المثالي هو الانسان أو المثقف الذي يسعى إلى تجاوز الواقع وتغييره نحو الأفضل، وأن الواقعي هو الذي يتعامل مع الواقع لأن له مصلحة في بقاء الأمور على ماهي عليه؟ ألا تسأل عمن له مصلحة في إبقاء الواقع على ماهو عليه ومن له المصلحة في التغيير؟*

ـ أعترف بأن المسألة، عنيتُ علاقة المثقف بالسياسي، قد جرت معالجتها على وجه السرعة، وفي سياق سجالي طغت فيه إرادة المدافعة على إرادة المعرفة. نحن فعلاً إزاء إشكالية معقدة تحتاج إلى مزيد من البذل والجهد والاشتغال على الأطروحة تفصيلاً وتوسيعاً، أو تعميقاً وإغناء..

وما يمكن قوله في هذه العُجالة أيضاً، أنه لا ينبغي لنا خلط الأمور بعضها ببعض، حتى لا نقع في التعمية. فالمثقف والسياسي، أياً كان التداخل بينهما، يختلفان من حيث الاختصاص والمقاصد وآليات العمل. إذ المثقف هو في الأصل من يعمل في مجال من مجالات الثقافة أو في حقل من حقول المعرفة، بمعنى أنه يهتم بإنتاج المعارف والنظريات أو بتوليد الأفكار والمفاهيم، أو بإبداع النصوص والكتابات، أو بتشكيل اللوحات وتأليف المعزوفات.. فهذه هي مهنته الأصلية: خلق الجديد والمبتكر في ميدان اختصاصه، أكان عالماً أم فيلسوفاً، فناناً أم أديباً، كاتباً أم صحافياً.. مع أن البعض يستبعدون الصحافي من تعريف "المثقف".

أياً يكن، للمثقف مهنته التي عليها تبني مهمته النضالية، أي اهتمامه بالقضايا العامة، أودفاعه عن الحريات الديمقراطية، أو انخراطه في العمل المباشر من أجل تغيير الواقع الاجتماعي والسياسي، من خلال تبنيه لخيارات

ايديولوجية أو برامج سياسية معينة. وهكذا فالمثقف هو مركب من مهنته الانتاجية، المعرفية أو الجمالية، ومن مهمته النضالية والتغييرية. وهناك تفاوت بين مثقف وآخر في هذا الخصوص. فمنهم من يوازن بين مهنته ومهمته، ومنهم من تغلب مهنته على مهمته، ومنهم بالعكس من ذلك، من يوظف نتاجاته أو إبداعاته لخدمة أدواره النضالية أو مواقفه السياسية.

مقابل المثقف المنخرط هناك السياسي المحترف. والسياسي أكان معارضاً أم موالياً، في الحكم أو في خارجه، همّه الوصول إلى السلطة أو ممارستها والحفاظ عليها، وأياً كانت خلفياته الفكرية والعقائدية، أو درجة تحصيله العلمي أو مستواه الثقافي. ومع ذلك لا ينبغي تبسيط الأمور من خلال التعريفات الحاسمة أو التصنيفات النهائية. إذ كل تعريف ينطوي على اختزال، وكل تصنيف ينطوي على استبعاد. فالمهام متداخلة، وقد تفضي الواحدة منهما إلى الأخرى، أو تأتي منها، أو تتغذى من الانفتاح عليها. فهناك مثقف يأتي من عالم الفلسفة، وهناك آخر يتحول إلى السياسة، وهناك ثالث يجمع بين الثقافة والسياسة. والمثال على ذلك يقدمه لنا فاكلاف هافل الذي هو كاتب مسرحي ورئيس حالي لجمهورية تشيخيا. وهناك مثالات تاريخية تم فيها الجمع بين الزعامة الفكرية والزعامة السياسية، كما جرى مع لينين أو ماوتسي تونغ. ولكن مثل هذا الجمع له خطره، إذ هو يفضي إلى الاستبداد، بقدر مايجمع بين المشروعيتين السياسية والفكرية. أياً يكن: كل مثقف منتج يلوّن دوره ومهمته بحسب اختصاصه. وكل مثقف كبير يمارس علاقته بذاته بطريقة غنية وخلاقة، تحملنا على إعادة تعريف المثقف ودوره ومهمته.

** لنعد إلى مقولات الواقعية والمثالية، التي وصفت بها السياسي والمثقف...*

ـ ربما كانت الأيضاحات السابقة ضرورية من أجل فهم عمل المثقف أو السياسي. وأعترف مرة أخرى بأنني لست راضياً عن استخدام مقولات مثل "المثالية" أو "الواقعية"، مع أني لا أذكر أنني استخدمت المفردة الثانية،

ذلك أن مثل هذه المفردات قد استهلكت من فرط استخدامها في الخطاب الثقافي. لننطلق من الأساس الذي هو نمط الوجود، أي من طريقة تعامل المرء مع ذاته وكيفية ممارسته لوجوده، فإن ذلك هو الذي يحدد طبيعة دوره وآليات عمله. فإذا كان النمط الغالب لدى الشخص سياسياً، فالذي يغلب عندئذ هو الحس العملي والعقل العملاني والفكر الاستراتيجي. من هنا يهتم رجال السياسة بمجابهة المشكلات وإخماد الأزمات، بخلق الوقائع وصنع القرارات، بتمويه الحقائق أو التستر على الفضائح.. بهذا المعنى إن مهمة السياسي هي ترجمة الأفكار إلى قرار عملي أو إلى واقع ميداني. هذه حال السياسي، ولو كان مثقفاً أو كاتباً كفرنسوا ميتران: همه الأساسي هو صرف الأفكار وتحويلها، بابتكار الصيغ والحلول أو الأساليب والوسائل..

أما إذا كان النمط المسيطر على الشخص هو النمط الثقافي، فإن الذي يغلب عندئذ هو إرادة المعرفة والتعلق بالقيمة، قول الحقيقة والدفاع عن الحق، إثارة المشكلات وفتح الملفات، ممارسة الفضح والتعرية لما هو غير مشروع أو غير معقول أو غير صحيح. والمثالات على ذلك نجدها عند مثقفين كبار وذوي وزن عالمي أمثال تشومسكي وتودوروف أو إدوار سعيد وصادق جلال العظم.

* *يُفهم من ذلك أن توافق إدوار سعيد على أن مهمة المثقف هي قول الحقيقة في وجه الحاكم. فعلام تنتقده إذن؟*

ـ أود أن أشير أولاً إلى أنني أقدر لسعيد نتاجه الفكري والمعرفي، وإن كنتُ أنتقد مواقفه السياسية والنضالية. فقد كنت من أوائل الذين تحدثوا عن الجديد والمبتكر في كتابه "الاستشراق" الذي يحلل فيه سعيد آليات المعرفة الاستشراقية أو يكشف عن المسكوت عنه في خطابات المستشرقين. أما بالنسبة إلى مواجهته السلطة بقول الحقيقة، فهذه مهمة لم يضطلع بها سعيد على الدوام. نعم هو يجابه السلطة الفلسطينية الآن، ولكنه لم يكن يفعل ذلك، عندما كانت تحكم بيروت، حتى لا أقول كان يسكت عنها. فهل هو معها عندما كانت في بيروت وضدها عندما صارت في فلسطين.

أياً يكن، إن نقد السلطة، وإن كان ينطوي على جرأة لم يعد يشكل سبقاً بل هو يكاد يفقد جدواه على مايمارسه المثقفون العرب. من هنا فأنا أعطي الأولوية الآن، لنقد النقد، أي لنقد خطاب الحقيقة بالذات، ذلك أن هذا الخطاب ينطوي على قدر من الخداع بقدر مايتستر على حقيقته وسلطته. بهذا المعنى إن الخطاب ينتج الحقيقة بقدر مايدعي كشفها. من هنا لا ينبغي تبسيط الأمور، أي لا ينبغي أن ننخدع ببيانات الحقيقة وادعاءات المعرفة. ربما كانت مهمة الصحافيين هي الاهتمام بإذاعة الحقائق وكشف الفضائح. أما المشتغل في حقل الفكر فهو الذي يقدم إمكانات جديدة للتفكير، تتغير معها علاقاتنا بالأشياء بقدر مايتغير مفهومنا للحقيقة بالذات. بالطبع إن العامل في حقل الفكر يمارس الكشف والتعرية، ولكن عمله يتركز بالدرجة الأولى على آليات الفكر وقوالبه، أو على فضائحه ومفارقاته.

أعود إلى مسألة العلاقة بين المشروعيتين لأقول: مهما كان شأن التداخل والتفاعل أو التقلّب بين الأدوار، لا ينبغي الخلط بين المشروعيتين السياسية والثقافية، حتى لا نمارس التعمية والاستبداد.

* *تحدثت عن التمايز أكثر مما تحدثت عن التفاعل بين المثقف والسياسي.*

ـ حسناً، هذا هو لبّ الاشكال: كيف السبيل إلى قيام علاقة منتجة بين المشروعيتين والسلطتين الفكرية والسياسية، أو الرمزية والمادية. مابوسعي قوله هو أنني مع العلاقة المثمرة بين المشروعيتين. ولا تكون العلاقة كذلك، إلا إذا عمل كل طرف بخصوصيته، بحيث يكون كل من المثقف والسياسي منتجاً أو مبدعاً في مجال عمله وعلى ساحته، الأول في إنتاج المعارف وتوليد الافكار أو ابتكار الروائع؛ والثاني في ممارسة السلطة وصنع القرار ورعاية المصالح. مثل هذه العلاقة لا تكون علاقة مماهاة ومشاكلة. فليست مهمة المثقف التنظير للواقع السياسي بقصد تزيين أفعال الساسة أو النطق باسمهم، تماماً كما أن مهمة السياسي ليست تطبيق أفكار المثقفين. فالسياسي المبدع هو الذي يمتاز

باستنباط الحلول الناجعة تماماً كما أن المثقف المبدع أكان معارضاً أم موالياً هو الذي يمتاز بابتكار الأفكار الخصبة.

وإذا كانت العلاقة بينهما لا تقوم على المماهاة، فإنها لا ينبغي أن تكون علاقة استبعاد متبادل. إذ بذلك يدفع المجتمع الثمن، تعسفاً فكرياً أو استبداداً سياسياً. فلا إبداع من دون فكر، سواء على جبهة السياسة أو على جبهة الثقافة. من هنا، لا جدوى من الأفكار والنظريات لدى المثقف المناضل، إذا لم يفد منها أهل السياسة، تماما كما أنه لا سياسة مجدية من دون فكر خلاق، نظري أو عملي.

* *كيف تربط ذلك بتغيير الواقع؟*

ـ أعود إلى العلاقة بين المثقف والسياسي، لأقول بأنها ليست علاقة بسيطة أو وحيدة الجانب. وإنما هي علاقة معقدة وملتبسة، متعارضة ومزدوجة، أي هي علاقة توتر، كما هو شأن العلاقة بين كل اثنين، ولو كانا زوجين أو عاشقين. فكيف إذا كانت بين اثنين يتنافسان على المشروعية! إنه التوتر بين المعرفة والسلطة، أو بين المعنى والقوة، أو بين القيمة والمنفعة، أو بين العملاني والمنطقي، أو بين الاستراتيجي والخلقي. وبإمكاني القول بين قول الحق وصدمة الوقائع، وربما أوثر القول بين الاستقامة والمتاهة، أو بين الطيبة والمخاتلة.

بهذا المعنى كل واحد يغيّر العالم في مجاله وعلى طريقته. فالسياسي يعمل على تغيير الوقائع على الأرض من خلال الخُطط والنُظم والتشريعات والاجراءات.. أما المثقف فإنه يسهم في تغيير الواقع بوقائعية أفكاره، أي بقدر ماتتحول أفكاره إلى قوة مجتمعية فاعلة ومؤثرة سواء لدى الساسة أو لدى بقية الناس. فالفكرة هي علاقتنا بذواتنا وبالواقع، ولذا فالأفكار الهامة تسهم في تغيير علاقاتنا بذواتنا وبالعالم في آن.

من هنا الحاجة إلى إعادة صياغة إشكالية الواقع والفكر، في ضوء هذا التغير الذي طرأ على مفهوماتنا للواقع وللفكر وللتغير نفسه. لقد استنفدت هذه الإشكالية قيمتها التفسيرية والاجرائية، وغدت غير منتجة، بقدر ماجرى

التعامل مع الفكر والواقع بوصفهما صعيدين متطابقين، أو على العكس بوصفهما نقيضين يستبعد أحدهما الآخر. بوسعنا اليوم نسج علاقة مختلفة بين الفكر والواقع تتجاوز المنظور الماهوي نحو المنطق العلائقي الذي يتيح لنا الكلام على "وقائعية الفكر"، وأعني بذلك أن الأعمال الفكرية المتجسدة في نصوص وكتابات تشكل في النهاية مجموعة من الوقائع الخطابية التي تفرض نفسها علينا، بحيث لا مجال لنا للتعامل مع العالم والأحداث من دونها. بهذا المعنى فإن للأفكار الهامة أثرها في تشكيل العالم، بقدر ماتشكل هي نفسها عالماً خاصاً، أو وسطاً بين العوالم لا غنى عنه.

* *مع أنك تنفي أن تكون مهمة المثقف هي التنظير للواقع السياسي، أليس هجومك على المثقفين هو دعم للأوضاع القائمة في لبنان اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً ومالياً بحجة الانماء والاعمار؟ كيف توظف أفكارك في إيجاد حلول لهذه الأزمة؟ وكيف تفسر وجود المليون فقير في لبنان (حسب دراسة الاسكوا الأخيرة) في الوقت نفسه.*

ـ أبدأ من آخر السؤال لأقول: لا أثق بالاحصاءات المتعلقة بضبط الأوضاع المالية، وبشكل أخص بمداخيل الأفراد، كما تشهد على ذلك التجارب منذ إحصاءات الأب لوبريه إبان العهد الشهابي. طبعاً لا أنكر أن هناك فقراً وهدراً وفساداً في لبنان. ولكن بعد كل هذه التجارب الفاشلة لدى دعاة التغيير وقوى المعارضة، خصوصاً المعارضة الثقافية، أخشى أن أسير وراء زعماء النقابات وأركان المعارضة، الذين يرتدون ربطات عنق ممتازة وموقعة، دفاعاً عن حقوق العمال والكادحين والفئات الشعبية المحرومة، حتى لا يتكاثر الفقراء. باختصار: المعارضة لا مصداقية لها عندي. ذلك أن قسماً منها يعارض فقط لأنه ليس في الحكم، أي يعارض للمجيء إلى الحكم لكي يتقاسم السلطة والثروة مع من هم فيه. أما القسم الآخر منها، فإنه يريد التغيير، ولكنه لا يعرف كيف يغير، بل هو يجهل آليات التغيير وقواه، لأنه لا يعرف كيف يصنع العالم ويتغير، كما أوضحت ذلك من قبل.

بالنسبة إلى القسم الأول من السؤال، أعتقد بأنني أجبت عليه من قبل، بقولي إن العلاقة بين المثقف والسياسي لا ينبغي أن تقوم على المماهاة. فالمثقف المنتج يشكل حاجة لدى السياسي فقط لأفكاره الجديدة والهامة، وهو لا يحتاج إليها لكي يطبقها، أو لكي يبرر سياسته بواسطتها، بل يحتاج إليها بقدر ماتسلط الأضواء على المشكلات الحقيقية، أي بقدر ماتساعد على تشخيص الواقع القائم، أو على ابتكار حلول لايجاد مخارج من الآفاق المسدودة.

بالطبع من حق أحدنا أن يكون له رأيه السياسي، فيؤيد هذا البرنامج أو ذاك المشروع، وقد يكون على علاقة إيجابية بأركان السلطة. المهم نسج علاقة خصبة وثمينة بين المشروعيتين.

** هل لا تزال الأفكار تشكل خطراً (أفكار المثقفين)؟ إذا كان جوابك بالايجاب، فإن مقولتك في نقد المثقف باطلة. وإذا كان جوابك بالنفي، فلماذا الاهتمام بنقد المثقف دون السياسي الذي في يده القرار؟*

- مضى وقت أتيح فيه للمشاريع الفكرية لدى المثقفين القوميين أو الماركسيين أن تسهم في تشكيل وعي شرائح واسعة من الناس، بل إن أنظمة سياسية قد تشكلت على أساس تلك المشاريع الفكرية في غير بلد عربي. وبعد تراجع الادلوجات القومية والماركسية، احتلت الادلوجة الاسلامية الواجهة في غير بلد إسلامي. ولا أعتقد بأن المثقف ذا الجذر الاسلامي سيكون مصيره أفضل ممن سبقه، على ماتنبئنا التجارب والممارسات في أفغانستان أو في الجزائر أو في مصر والسودان.

على كل حال إن المثقف ذا الجذر العلماني، الماركسي أو القومي، قد فقد فاعليته التاريخية منذ زمن. ومسوغ النقد هو هذا الواقع بالذات، سعياً للخروج من المأزق. فلا حاجة للتكرار بأن العجز هو في أساسه عجز الفكر، وبأن المشكلة هي مع أفكارنا بالدرجة الأولى. بهذا المعنى فالنقد هو العمل على استعادة الفاعلية وممارسة الحضور.

** تقول بأن الأمور في لبنان/ الصيغة، كانت قبل الحرب، على خير مايرام. ألم تسأل بفعل من ولماذا؟ ألم تسأل بالنسبة لمن كانت جيدة؟*

ـ سيكون جوابي على هذا السؤال مستمداً من تجربتي الشخصية. ففي مرحلة الازدهار الايديولوجي الذي شهده لبنان خصوصاً بعد نكسة حزيران، واستيطان المقاومة الفلسطينية على الأرض اللبنانية، كان الرهان على الماركسية لدى القطاع الأوسع من المثقفين، من أجل نقل لبنان من مرحلة "التخلف" حيث تسود معايير الطائفة والعشيرة والطبقة والمنطقة.. إلى مرحلة "التقدم" والازدهار، حيث تسود معايير الوطنية والمساواة والكفاءة والعدالة والتنمية. وهكذا أخذنا بصفتنا مثقفين منخرطين في مشاريع التحرير السياسي والاجتماعي، نطرح على الناس شعارات الوعي الطبقي والاشتراكية والتقدمية فضلاً عن الوحدة والعروبة.

ولكن الناس كانوا يصدمون بهذه الأفكار إذ كانوا يعتبرونها غير قابلة للتطبيق في بلد كلبنان ذي تركيبة طائفية. بل إن البعض كان يلاحظ بأن الوضع المعيشي في لبنان هو أفضل مما هو عليه في أي بلد عربي، بالرغم من الديماغوجيا التي كانت تمارسها الأوساط النقابية والتنظيمات الحزبية. غير أن المثقفين قد ركّبوا في رؤوسهم نماذج لما ينبغي أن يكون عليه الوضع في لبنان وحاولوا تطبيقها على أرض الواقع، فانفجرت الصيغة اللبنانية وتمزق لبنان باندلاع الحرب الأهلية والحروب العربية على الساحة اللبنانية. وبالطبع فنحن اليوم على الصعيد الاقتصادي والمعيشي في وضع سيء قياساً على مرحلة ماقبل الحرب حيث كان لبنان يشهد ازدهاراً اقتصادياً وعمرانياً يحسد عليه.

** ماذا يعني كل هذا التوصيف؟ هل يعني أنه لم يكن على النخب المثقفة أن تسعى إلى تغيير الأوضاع التي كانت سائدة يومئذ؟ هل عليهم أن يكفوا عن ابتكار أفكار وطرق جديدة للدفاع عن الحرية والعدالة والمساواة بين الناس؟*

ـ المعنى في نظري هو أن دعاة الوعي كانوا أقل وعياً وحكمة من الناس الذين يريدون توعيتهم، وأن النخب الثقافية التي كانت تدعي الحرص على مصلحة الناس والجماهير قد أضرت بهذه المصلحة، وأن الأوضاع المراد تغييرها عادت إلى الوراء بعد محاولات تغييرها، وأن أهل التغيير فقدوا مصداقيتهم. والتحدي الآن هو العمل على خلق لغة جديدة لفهم العالم ومجرياته أو للتعامل مع المجتمع وعلاقته، تتيح للمرء أن يتغير عما هو عليه، قولاً وفكراً، عملاً وممارسة، لكي يغير علاقات المعرفة والثروة والقوة بينه وبين سواه، سواء في الداخل أو في الخارج.

بهذا المعنى لم أعد أستخدم الشعارات القديمة: الدفاع عن الحقوق والحريات والمساواة بين الناس. فتلك أوهام دفع البشر ثمنها أنظمة استبدادية أو حكومات كلانية أو خطط آلت إلى إفقار المجتمعات وتبديد الثروات. لنعترف بالحقيقة حتى نحسن صنع حقيقتنا: فمن أبجدية الاجتماع البشري التسلط والقهر والظلم والفساد والرشوة.. والذين ينكرون ذلك يعيدون إنتاج هذه العلاقات بشكل أحدث، ولكن أردأ وأكثر خطراً. الممكن هو العمل على الحد من التسلط واللا تكافؤ أو من الفساد والهدر أو من التمايز والعنصرية، وذلك بأن يسعى كل واحد لصنع حقيقته بتشكيل سلطته ومدى لوجوده.

هذه هي فعلاً المهمة من ابتكار الأفكار الجديدة والطرق الجديدة. وعلى كل حال لا أرى بأن المثقفين يضطلعون بمثل هذه المهمة، إذ مازالوا يفكرون ويتصرفون إزاء الواقع والعالم بالعقلية القديمة واللغة السائدة. وهكذا فنحن ندعو إلى الابتكار والتغيير، ولكننا لا ننجح في هذه المهمة، إلا إذا كنا نعتبر أن السلطات تمنعنا من ذلك. وإذا صح هذا فما معنى الابتكار؟ باختصار: الابتكار هو أن نغادر هامشيتنا ونجترح معجزتنا، إلا إذا كنا ننتظر من الغير أن ينوب عنا في القيام بذلك.

* *إذا كان العصر هو عصر ثورة المعلومات والاتصالات، وفيه حصلت ثورة الوسائط، التي يتحدث عنها دوبريه في كتابه، الميديولوجيا، والتي تحولت إلى*

أداة سيطرة جديدة، فما موقفك منها؟ هل تستسلم لها أم تعمل على مواجهتها؟ بكلام آخر: إذا كانت نظريتك في مفهوم "المثقف الوسيط" متأثرة بدوبريه، فالأخير حاول أن يدرس ويفهم نقاط القوة عند الخصم، لكي يعرف كيف يقاوم، لا أن يتحول هو أيضاً إلى وسيط أو "عميل" على حد قولك. وهو يدعو إلى الانقلاب على "أمركة" العصر بنفس أدواتها، أي انطلاقاً من مقولة لا مفر من استعمال الأدوات والوسائط نفسها التي يستعملها المسيطر في العصر للتغيير، مقدماً مثالاً على ذلك الكتاب عندما كان أداة سيطرة في عصر سابق؟

ـ التواصل هو سمة الاجتماع، ولو كان مجتمع نمال. فكيف بالمجتمع الانساني الذي يمتاز بإنتاج الرموز الكلامية واللغات المفهومية التي يتواصل من خلالها البشر. لا مفر إذن من التواصل وإن كانت الوسائط تختلف من عصر إلى عصر. ولاشك أن تقنيات الاتصال قد انفجرت في عصرنا الحالي على نحو مذهل، لكي تتيح نقل الصور والمعلومات والرسائل والعلامات على امتداد الكرة وبسرعة الضوء، خصوصاً مع الشبكات الألكترونية التي تتيح لأول مرة في تاريخ البشرية بث الصور والرموز من الكثرة إلى الكثرة.

وهكذا ندخل الآن في مايسميه البعض العصر الالكتروني أو المجال التلفزيوني. أي نحن إزاء وقائع جديدة سوف تترك أثرها الهائل على الحياة المعاصرة في مختلف النشاطات الانسانية، على مايتبين ذلك لدى الذين يهتمون بدراسة التحولات الجديدة التي أخذت تنشأ مع سيطرة الوسائط الاعلامية والصور المرئية. وأنا افيد من ذلك، سواء من لدن دوبريه أو سواه، لكي أعيد ترتيب علاقتي بأفكاري، ومنها مقولة "الوسيط". غير أني أستخدم هذه المقولة بمعنى مختلف، وفي سياق آخر، كما يتبين ذلك في الفصل الأخير من كتابي "أوهام النخبة": المثقف وسيط لا قائد.

والحقيقة أنني اخترت هذا المصطلح لكي أستبعد مصطلح النخبة أو الطليعة. وأقصد بالوسيط هنا أن المثقف، والعامل في حقل الفكر والفلسفة على

وجه التحديد، ليست مهمته حمل الوعي أو نقل المعرفة إلى الناس، ولا حتى أن يفكر عن سواه، لأننا لا نفكر عن سوانا إلا لكي نسيطر عليهم ونقودهم.

* *مامهمته إذن؟*

ـ مهمته بوصفه يهتم بطرح الأسئلة وإثارة الاشكالات أو باستيلاد الأفكار وصوغ التراكيب المفهومية، أن يعمل على إغناء عالم المعنى وتوسيع فضاءات العقل، على النحو الذي يؤدي إلى توسيع المجال العمومي أو تنشيط المجتمع السياسي أو تشكيل الحيز المدني. بكلام آخر إن ازدهار الفكر في مجتمع ما يضاعف إمكانات التواصل والتراسل أو التعارف، بقدر مايزيد من احتمالات العقلنة للمؤسسات والسلطات، أو للممارسات والقرارات. بهذا المعنى فإن مهمة المفكر أو الفيلسوف ليست قيادية بقدر ماهي "وسطية"، ولا أقول وسائطية، أي خلق مناخ للحوار والتواصل، أو تشكيل وسط ملائم لممارسة حرية التفكير وحيويته.

* *بالنسبة إلى مهاجمة دوبريه الأمركة*

ـ مهاجمة دوبريه للأمركة دليل على أنه لا يمكن للعامل في حقل الفكر أن ينعزل بالكلية أو أن يتخلى من مهامه النضالية بصورة نهائية. ولقد قرأت مقالة دوبريه التي يهاجم فيها غزو النمط الأميركي للحياة الفرنسية، والتي كتبها تعليقاً على الخلافات التي دارت بين الفرنسيين والأميركيين حول اتفاقيات "الغات". وأنا أسمح لنفسي أن أقول بأنها أسوأ مقالة كتبها دوبريه. والحال فأنا أتساءل هنا: كيف يتحدث مثقف فرنسي عن الغزو الثقافي الأميركي، في حين أن فرنسا قد غزت مع غيرها من الأمم الأوروبية العالم عسكرياً وثقافياً؟ وماذا يقول واحد مثلي حصّل الجزء الأهم من ثقافته المعاصرة باللغة الفرنسية؟ وأنا لو التقيت بدوبريه لقلت له: لا يليق بك أن تتحدث عن الغزو الثقافي لأن هذه ماركة مسجلة لنا نحن المثقفين في العالم العربي والإسلامي. وعلى كل حال إن كلام الفرنسيين على الغزو لا يشهد إلا على عجزهم. لأن الثقافة القوية تفرض نفسها، ولاتجدي المحافظة إزاءها.

فالمحافظ لا يفعل سوى خسارة ما يريد الحفاظ عليه. الأجدى له أن يفكر بغزو مضاد، يقوم به عبر نتاجه أو إبداعه في مجال من المجالات، وعندها تصبح العلاقة بين الأمم والشعوب أو المجتمعات علاقة تفاعل وتبادل.

ولذا أرى أن المهم عند دوبريه ليس دوره النضالي الذي أعلن التخلي عن ممارسته. وإنما المهم نتاجه الفكري في حقل من حقول المعرفة، عنيت كشوفاته الميديائية التي تسلط الأضواء على الكيفية التي يصنع بها العالم اليوم عبر الوسائط الإعلامية. أهميته لاتكمن إذن في نضالاته، بل في كونه يحملنا على إعادة النظر في مفهوم التغيير نفسه من خلال أفكاره الخصبة والخلاقة التي تخرق الحدود لكي تنتشر خارج فرنسا، سواء عندنا أو في أميركا، وذلك بقدر ما تقدم إمكانيات جديدة لفهم العالم أو بقدر ما تفتح آفاقاً جديدة أمام محاولات تغيير الواقع. بهذا المعنى لا جدوى من الكلام على الأمركة والغزو الثقافي. الأجدى هو أن يقدم الواحد منا قراءة مهمة للعالم أو أن يصنع شيئاً يحتاج إليه الناس، بذلك يفرض نفسه ويسهم في تشكيل المشهد العالمي، بصورة من الصور.

** هل توافق على تطور قيم العصر، حيث أصبحت الأدوات المستهلكة أهم من المستهلك نفسه؟ هل توافق على عصر الإستلاب؟ ما رأيك بذلك السيكولوجي الذي يقوم بدور الموجه عند المنتج والمشرف على إعداد الإعلانات والدعايات التي تأخذ بعين الإعتبار سيكولوجية الجماهير، وحيث يتم خلق حاجات جديدة عند المستهلك لتسويق المنتجات؟ وذلك السوسيولوجي الذي يقوم بدراسة الأسواق وأذواق الشعوب؟ وذاك المهندس الذي يهندس الجسور والمطارات والمدن للنظام العالمي الجديد؟ وذاك المحامي الذي يدافع عن موكله بدل أن يدافع عن الحقيقة؟ والذي تحول مع بعض المحامين الى سماسرة ووسطاء عند تجار الأراضي والعقارات؟ ما علاقة كل هؤلاء بدور "المثقف الوسيط"؟*

ـ لا حاجة للعودة الى مفهوم المثقف المنتج للفكر والمعرفة، والذي يلعب دور "الوسيط" في محيطه او في مجتمعه أو على مستوى العالم بأسره، من خلال

المفاهيم التي تشكل إمكانات للوصل والفصل، بمعنى أن تتيح للمرء أن ينفصل عن نفسه لكي يتصل بغيره. من هنا قدرة المفاهيم على التواصل والتراسل، أو على الإنتشار والإشعاع. وهذا شأن مفاهيم مثل، الديكوقراطية، أو الاجتهاد، أو الكوجيطو، او التنوير، أو النظام المعرفي، أو الحراك الإجتماعي، أو الإختلاف الوجودي، أو المستبعد من التفكير، أو رأس المال الرمزي،... وسواها من المقولات والتراكيب التي تسهم في إضفاء المفهومية والعقلنة على علاقتنا بالعالم والطبيعة، أو على علاقتنا بأفكارنا وأقوالنا، أو بمؤسساتنا وممارساتنا. ولاأعتقد أن مثل هذا المفهوم للمثقف الوسيط له علاقة بمن ذكرت من أصحاب المهن كالمحامي والطبيب والمهندس، ولاحتى بمنتجين للمعرفة كعلماء النفس والإجتماع وسواهم من الذين يوظفون معارفهم في خدمة الشركات المالية والمؤسسات التجارية أو المشاريع الاقتصادية. فهؤلاء على اختلافهم يبيعون خبراتهم.إنهم إذن "خبراء" لا وسطاء بالمعنى الذي أوضحته. ولااعتراض عندي على ذلك....

• إذن أنت مع المحامي الذي يتحول الى سمسار، أو المهندس الذي يوظف خبرته في خدمة أنظمة السيطرة أوعالم النفس الذي يسخر علمه لتسويق السلع والبضائع؟

ـ أنا لست من السذاجة والطوباوية في التعامل مع الأشياء، قصدت أنه لا عمل بلا سمسرة، ولا معرفة بلا سلطة، ولاإنتاج بلا تسويق، ولاتجارة من غير احتكار. من هنا ينبغي إعادة الأمور الى نصابها. فالمحامي ليس محققاً همّه كشف الحقيقة، بل مهمته الأولى هي الدفاع عن موكلّه، وإلا لما كان محامياً. من هنا فله سياسته في التعامل مع الحقيقة. والمهندس ليس رسولاً من رسل الحرية، وإنما هو تقني يوظف خبراته، ومهمته الأولى هي ابتكار التصاميم التي توازن في الأبنية والعمارات والمنشآت، بين النواحي الوظائفية والقواعد الصحية والأبعاد الجمالية. وعالم النفس ليس رحلاً من رحالات الخير، وإنما هو أيضاً خبير يهتم بدرس آليات الوعي وقواعد السلوك ودوافع التصرفات.. وليس لنا

أن نطلب منه أن يكون مناضلاً، ضد مجتمع الاستهلاك. باختصار ليس كل عالم هو مثقف مهتم بشؤون الحقيقة والحرية والعدالة والسعادة. فالعالم هو من يعمل بخصوصيته التي هي إنتاج المعارف أو توليد الأفكار. قد يكون مثقفاً أو داعية وقد لا يكون. وبوسعي أن آخذ مثالاً يجسده مثقف كبير هو بيار بورديو. وبورديو هو عالم اجتماع مشهور، له مواقفه السياسية وربما نشاطاته النضالية. ولكن أهميته لا تكمن في نضالاته، بقدر ما تكمن في نتاجه السوسيولوجي، خصوصاً في دراساته الإجتماعية للمهن والقطاعات الإنتاجية، بما فيها القطاع الثقافي. وهي دراسات تكشف لنا ما لم نكن نعرفه من أمر اجتماعنا وروابطنا، عبر مفاهيم السلطة الرمزية ورأس المال الرمزي.

وما أريد قوله في هذا الخصوص أننا نحن المثقفين، نهاجم منطق العولمة وآليات السوق وطغيان الاستهلاك، دفاعاً عن الثقافة ، مع أننا أكثر جهلاً بعملنا نفسه، أي بالعمل الثقافي. ذلك أننا نتعامل مع هذا العمل بمنطق غيْبي ماورائي، وبعقلية نخبوية اصطفائية، في حين أن الثقافة هي في النهاية نتاج يتجسد في سلع رمزية وأدوات فكرية هي هذه النتاجات من الخطابات والنصوص، أو من اللوحات والمعزوفات.. وهذه السلع تحتاج الى التسويق والترويج، شأنها شأن السلع والأدوات المادية. وهذا ما يفسر لنا ما يشهده القطاع الثقافي، بمختلف حقوله، من الصراعات وحروب الالغاء، سواء بين الشعراء أو بين الفقهاء، بين المفكرين أو بين الفنانين، أو بين الكل مجتمعين. وهكذا فالمثقف يهاجم ظاهرة التسويق والتسليع، في حين هو لا يعمل إلا على تسويق منتجاته وسلعه الفكرية. وهو يدافع عن الثقافة ضد العولمة، مع أن الثقافة، خصوصاً بجانبها الايديولوجي، قد أوصلت العالم الى هذا التمزق والتبديد والحصار والدمار الذي تعاني منه بعض المجتمعات العربية. في حين أن العولمة هي اختراق للهويات المغلقة التي تسهم في توليد الصراعات والحروب بين الأمم والشعوب. ولربما تسهم العولمة بأسواقها ومنتجاتها وبضائعها، في توحيد العالم العربي، أكثر بكثير من الثقافة التي يتباكى عليها المنظّرون العقائديون

وسواهم من الدعاة الذين أسهموا في أفكارهم وثقافاتهم بتمزيق العالم العربي وشرذمته.

لنعترف بالحقيقة: نحن لا نعشق الحقيقة ولا نهوى الحرية، بقدر ما نعمل على ترويج بضائعنا الفكرية وسلعنا الرمزية. وإلا كيف نفسر أن شاعراً عربياً كبيراً لا يتوقف عن مهاجمة السياسيين المستبدين والحكام المهرولين، عندما يُسأل عن أحوال الشعر العربي يجيب: لا أرى شعراء حولي: إنه الصراع على نفاذ الأسماء ورواج المنتجات من الدواوين والقصائد. وأنا إذ أقول ذلك، أتخلى عن طوباويتي في التعامل مع وقائع القطاع الثقافي. بمعنى أنني أعتبر نفسي منتجاً للبضائع الفكرية وعاملاً في حقل هو ساحة للصراع بين المنتجين الآخرين، على الأسواق ومناطق النفوذ. هكذا أقرأ بعض الانتقادات على أعمالي التي تنحو منحى الإقصاء والالغاء: إنه الصراع على المصداقية والمشروعية.

أختم بالقول: لم يعد يجدي التعامل مع الحقيقة بعقلية استلابية. فالعولمة هي واقعة العصر. وعلينا أن نعترف بها لالكي نصادق عليها، ولا لكي ننفيها، بل لكي نحسن التعامل معها. والتعامل مع الوقائع بمنطق الاستلاب، لا ينتج سوى الارتداد عن الأهداف وطعن المبادىء والقيم، أي يعيد إنتاج الواقع المراد تغييره بصورة أحدث وأسوأ. الأجدى أن نفهم ما يحدث في هذا العالم، وأن نفيد مما يصنع وينتج، لكي ننتج بدورنا على صعيد من الصُعد. فالحقيقة هي اندراجنا في العالم، وقدرتنا على تغيير علاقتنا بالواقع، من خلال تغير علاقتنا بأفكارنا، وأولها فكرتنا عن الحقيقة، فهي علة العلل. فالحقيقة ليست شيئاً نتمثله أو نقبض عليه. بل إن مثل هذا المفهوم للحقيقة لا ينتج سوى الانغلاق والاستبداد والاستبعاد. الأحرى القول أننا نقيم علاقات مع الحقيقة، من خلال ما نصنعه وننجزه أو نحسن أداءه. بهذا المعنى ليست الحقيقة هي تماهاتنا مع أي عصر أو نموذج أو أصل، وإنما هي قدرتنا على أن نتغير عما نحن عليه باستمرار، لغةً وفكراً، خطاباً وممارسة، لكي نخرج مخرجاً أكثر قوة وثراء ومعرفة، سواء من حيث علاقتنا بذواتنا، أو بالغير والعالم.

الفلسفة والحياة(*)

** ماهي علاقتك بالفلسفة وكيف أثرت على حياتك؟*

ـ علاقتي بالفلسفة بدأت منذ صغري. وكانت أشبه بحلم راودني أو بطيف استقرّ في عقلي الباطن من حيث لا أدري، نظراً لأن الفلسفة كانت تحتل أعلى مراتب المعرفة والكمال في بيئتي الثقافية الأولى، من قِبل بعض المتنورين، الذين كانوا إذا أرادوا امتداح امرىء على ذكائه وقوة فهمه يشبّهونه بأفلاطون أو يخلعون عليه لقب الفيلسوف بالعموم. ولما أنهيت تحصيلي الثانوي استفاق الحلم النائم في قرارتي، فقررت أن أدرس الفلسفة. والحلم يسهم في صوغ مستقبل الانسان بشكل من الأشكال، إن إيجاباً أو سلباً.

ولست أدري إذا كان اشتغالي بالفلسفة هو من سعادتي أو شقائي. على كل حال إن انخراطي في هذا العمل دراسةً وتدريساً، أو بحثاً وكتابة، قد غذّى بدوره الحلم، عندي، بتغيير العالم، استناداً إلى نماذج المدينة الفاضلة ونظريات السعادة، قديمها وحديثها، سواء لدى أفلاطون والفارابي، أو لدى ماركس وأتباعه. ولكن سرعان ماانكسر الحلم وخاب الأمل، تحت مطرقة

(*) حوار أجرته الصحافية التونسية ذكرى والي في تونس، لنشره في جريدة "أخبار الجمهورية" وذلك خلال مشاركتي في الندوة الفكرية التي عقدت في مدينة القيروان، حول "العقلانية في الفكر العربي" ابتداءً من ١٦/١٢/١٩٩٤.

الوقائع والحقائق. وعندها بانت لي عورة النظريات الشاملة وانكشفت سذاجة الأوهام ذات الطابع التحرري والمساواتي.

هذه التجربة الفاشلة، مُضافةً إلى مرارة الحرب وعذاباتها، أدت إلى تغيير مفهومي للفلسفات والأفكار، خصوصاً أنني كنت أقرأ التجارب والأحداث بعين جديدة تشكلت بفعل مواكبتي للفكر المعاصر والانخراط في مشكلاته. وإذا شئتُ التحديد أقول، فيما يخصني وبالاستناد إلى تجربتي الفلسفية، بأنني لم أعد أتعامل مع الفلسفة كمجال فكري يشرف على سائر المجالات، ولا أتعامل معها كمهمة جليلة رسولية تتيح لي القبض على حقائق الأشياء أو تحرير البشر من قيودهم وأغلالهم. وإنما هي مهنة لها خصوصيتها، شأنها بذلك شأن سائر المهن. وخصوصية الفيلسوف أنه يهتم بالأفكار ويشتغل عليها، بحيث هو يُعنى بإنتاجها كما يُعنى بشكل التفكير أو بطرق استخدام المفاهيم وأشكال التعاطي معها. أكثر من ذلك. إنني أميل إلى التعامل مع الفلسفة كلعبة انخرط فيها، بكل ماتحتمله الكلمة من معنى المراهنة. ورهاني أن أنتج أفكاراً تتغير معها علاقتي بذاتي وفكري، بالعالم والغير. بهذا المعنى أنا لا أزعم بأنني أنتسج معارف علمية حول الواقع الموضوعي، وإنما أحاول تشكيل مفاهيم أسهم بها في صنع حقيقتي، بقدر ماأسهم في صنع الواقع نفسه، وذلك بتغيير علاقتي بالفكر والحقيقة والمعرفة.

وهكذا فإن الفلسفة كما أفهمها وأمارسها، أسهمت في تغيير علاقتي بأفكاري وطريقتي في التعامل مع المفردات التي أقرأ من خلالها العالم. من هنا لم أعد أتعامل مع أفكاري بوصفها مفاهيم متعالية أو نماذج كاملة تصلح للتعميم أو للتطبيق، وإنما أرى إليها بصفتها محصلة تجاربي وعلائقي بذاتي وجسدي، بلغتي ومصطلحاتي، بأطيافي وهواماتي، بوساوسي وهواجسي، بسلطتي وحضوري على مسرح هذا العالم. فأنا فيما أنشيء خطاباً حول الحقيقة والوجود، أمارس وجودي من خلال تغيير علاقتي بالكائن والحقيقة. وفيما أنشيء خطاباً حول العقل أقدم شاهداً على ممارستي لعقلانيتي، من خلال تغيير

علاقتي بالعقل والفكر. وهذا مايجعلني أكِفُّ عن الادعاء بأنني أقبض على الحقيقة أو أقوم بتحرير البشر. جُلّ ماأفعله فيما أفكر وأكتب، أنني أصف معايشاتي وأصوغ تجاربي على شكل نصوص، أقدمها للآخرين كإمكان للتفكير أو للتعبير، لا أكثر؛ أي كمادة لنتاج فكري جديد، يغير علاقتنا بالكائن والحدث، بالواقع والسلطة. وهذا هو معنى التنوير. إنه امتلاك القدرة على الخلق والابتكار، بإقامة علاقات جديدة مع المفردات والأفكار والأحداث.

* *هل تتصور أن الباحث أو المفكر العربي المختص في الفلسفة يحق لنا أن نطلق عليه اسم فيلسوف؟*

ـ ماحدث على ساحة الفلسفة، أقلّهُ في العقود الأخيرة، أدى إلى تغيير خارطة الفكر، بتشكيل عالم مفهومي جديد، بحيث بات الذينَ يرون بعين حديثة عاجزين عن فهم مايجري في عصر يُوصف بأنه عصر مابعد الحداثة. وكما أنه لم يعد بالامكان الآن ممارسة الفيزياء بحتمية القرن التاسع عشر، ولا بنسبية انشتاين أو احتمالية ماكسويل، فإنه لم يعد بالامكان ممارس التفلسف بمنهج ديكارت أو بمنطق كنط أو بعقلانية هيغل أو بلغة ماركس.. بل ان الفلسفة لا يجري التعامل معها، اليوم، بمنطق النسق والمذهب والمدرسة أو المؤسسة. إنها على العكس نبش للأسس وتعرية للبداهات وتفكيك للأنظمة والأنساق، بالدخول إلى المناطق المهمّشة أو المنسية أو المستعصية على الدرس والتناول. وحدهم أُصوليو الفلسفة لا يصدّقون ماحدث، أي لا يعترفون بالتحولات التي أصابت هذا القطاع من قطاعات الثقافة، من جراء نقد خطابات الفلاسفة حول الكائن والحقيقة والعقل والذات وسواها من ثوابت الفكر الفلسفي، وذلك لفضح مايتوارى خلف المقولات والنظريات والمذاهب، من البنى العقلية المعيقة أو من القوالب المفهومية الضيقة أو من الآليات الفكرية اللامعقولة أو من الممارسات الخطابية المعتمة.

وبالرجوع إلى تجربتي مرة أخرى، بوسعي القول بأنني إذ أشتغل في هذا الميدان المُسمّى فلسفة، أمارس فيه نشاطي الفكري النقدي كواحد من أهله.

ولم أعد أنتظر الإذن من أحد لكي يقول لي عما إذا كان ماأكتبه يُعدّ فلسفة أو لا. لقد تحررت من تبعيتي إزاء الماضين ومن دونيتي إزاء المحدثين. إنني أتعامل مع الكل على قدم المساواة، سواء كان المعطى عربياً أم غربياً، يونانياً أم إسلامياً. وهكذا فأنا أقرأ ابن سينا مع ديكارت، وأتأول ابن عربي من خلال هيدغر، أو أفكك الفارابي وهيغل، على حد سواء. وللمثال فأنا إذ أقرأ في كتاب "نقد العقل المحض" لكنط، أتعدّى الكلام على "المفاهيم المحضة" العارية من أثر التجربة، لكي أتحدث عن حدثية المفهوم وكثافته، أي عن بطانته اللامفهومية، مُبيّناً كيف أن المفهوم ينطوي دوماً على جانب غير مفهوم، هو الذي يمنحه قوته ويجعله حقلاً لقراءات لا تتناهى. باختصار لقد بلغت رشدي الفلسفي. ومن لا يُصدِّق أن عربياً يمكن أن ينتج فكراً فلسفياً، هو كمن لا يصدق بأن الشمس تشرق أو أن الزهرة تتفتح أو أن الكائن المفكر يمكن أن يفكر.

* *ماهو الوجه الثاني لشخصك بعيداً عن الفلسفة؟*

ـ الكائن لا يختزله تعريف أو وجه واحد. فهو متعدد الأبعاد والوجوه. مَن مِنّا يستطيع تعريف الوردة أو العصفور أو الظبية أو الوجه، وسواها من الأشياء الجميلة التي تضيف جمالاً على الوجود؟! فكيف إذا كان المقصود عالم الانسان المفتوح أبداً على المجهول واللامتوقع! على كل حال فيما يتعلق بي، أنا كائن لا يستغرقه إسم أو نعت أو رمز أو قناع، بل إني أشعر بأن لي ألف وجه ووجه، عنيتُ أنني مركب من حُجُبٍ يغلف بعضها بعضاً، بل إني أشعر بأن نفسي هي مسرح لشخوص أجهل أقاليمها ومضاربها. هكذا فأنا مجموع طيّاتي أو شبكة أطيافي وهواماتي. وإذا كانت لي وجوه بارزة أُطِل من خلالها على الناس، كوجهي الفلسفي، فإن هذا الوجه قد يحجب الوجوه الأخرى، أو يبرز على حسابها. والأجدر أن ينفتح عليها ويتغذى منها، لأن النشاط الفلسفي يتغذى مما ليس بفلسفة أو مما يخفيه الخطاب الفلسفي فيما هو يقوله.

هكذا فالأمر سيف ذو حدين عند الفيلسوف أو المفكر، أعني أن الاعتناء بحياة الأفكار يُخشى أن يتم على حساب الحياة، نظراً لما تمارسه المقولات على الموجودات من آليات التسلط والتبسيط أو الاختزال والتغييب. من هنا لا غنى للمفكر أن يتعامل تعاملاً نقدياً مع أفكاره، بفتح الفكر دوماً على الحدث والتجربة، بالاشتغال على تصوراته ومقولاته، لفتح المطوي وفك المغلق وهتك المحجوب..

* *هل أنت فيلسوف في بيتك؟ كيف ذلك؟*

- هذا السؤال الموصول بما سبقه يجعلني أعترف قائلاً: من حسن الحظ أن أهل بيتي لا يعاملونني على هذا الأساس، أي كفيلسوف، بل يعاملونني كما ينبغي، أي بحسب صفاتي الأخرى، كزوج أو كأب أو كرب عائلة يُسأل عنها، وإلا لكان الأمر على درجة كبيرة من السوء. ذلك أن أهل الفكر والأدب، يتمتعون بنرجسية لا نظير لها، ولو تُرك الأمر لأهوائهم لمارسوا طغيانهم بإبراز صفتهم ومحو الصفات الأخرى. بصراحة لو تُرك الفيلسوف أو الشاعر على هواه لجعل الناس يتنفسون فلسفةً أو شعراً. ومن حسن حظي أنني أجد في محيطي من يقاوم هذا الميل عندي، وإلا لأدى ذلك إلى إفقاري ومحو سائر صفاتي، ولكنت نموذجاً للإنسان ذي البُعد الواحد.

* *هل يمكن الكلام على وجود عقلانية في الفكر العربي اليوم؟*

- لا يخلو فرد أو مجتمع من عقلنة حياته، إذ العقلانية هي بمعنى ما إيمان بقدرة العقل على فهم العالم وإحصاء الأشياء وضبط التصرفات وتقنين الأفعال أو برمجة النشاطات.. وإذا كان هذا يصح على الفرد والمجتمع، فإنه من باب أولى أن يصح على الفكر، إذ لا فكر يُنتج من دون شكل من أشكال العقلنة، ظهر ذلك أم بطن. حتى الفكر الذي ينطلق من معطيات الوحي ومرجعيته الغيبية، إنما يوظف المنهج العقلي أو الآلة المنطقية في الدفاع عن رؤاه ومواقفه. بهذا المعنى لا يوجد عقلانية صرفة، كما لا توجد غيبيات مطلقة. من هنا أتجاوز ثنائية العقلاني

وغير العقلاني، لكي أميز بين أنواع من العقلانيات: عقلانية مغلقة وجامدة، مقابل عقلانية مفتوحة وفاعلة؛ أو عقلانية أحادية تبسيطية مقابل عقلانية مركبة ذات منطق تعددي إشكالي؛ أو عقلانية علمية موضوعية مقابل عقلانية الشعر والأسطورة والتصوف والفن. باختصار أنا لست مع عقلانية الحاسوب، كما قلت في ندوة "العقلانية في الفكر العربي" التي عُقدت مؤخراً في القيروان، وإنما أوثر العقلانية الجمالية التي أتجاوز بها عقلانية العلم الباردة من جهة، وعقلانية الايديولوجيات العمياء من جهة أخرى.

أصل من ذلك إلى الفكر العربي المعاصر، لأقول بأن أرباب هذا الفكر وفرسانه على الساحة، يستثمرون أحسن استثمار العقلانيات الحديثة ومابعد الحديثة، سواء في قراءتهم للنصوص أو في فهمهم لمجريات الأحداث، ولكنهم لم يحققوا بعدُ فتوحاتٍ هامة على أرضِ العقل، أي أنهم لم يبتكروا عقلانيات جديدة فعالة، لكي يقدموها إلى العالم فروعاً للمعرفة أو صيغاً للعلاقات بين البشر. وفي رأيي إن المجال مفتوح أمام المفكرِ العربي، لكي ينتج ويبتكر، وذلك بتفكيك العقلانيات الموروثة عن الماضين أو المُستفادة من المحدثين، خاصة وأن العقلانيات الحديثة المتراكمة منذ ديكارت تشهد أزمتها وتبلغ مأزقها، سواء على صعيد العلوم أو على صعيد الفكر والفلسفة، أو على صعيد العمل والممارسة. وهذا ماأحاوله، شخصياً، في كتاباتي وأعمالي الفكرية. أقصد أنني أنتقل من العقلانيات النقدية إلى نقد العقلانية نفسها، عاملاً على إعادة ترتيب علاقة العقل باللامعقول. فالعقل هو مجرد قشرة، إنه قيد لابد منه. وأما اللاعقل فهو الأصل، إذ عالم الإنسان ينتج دوماً الأسطورة والفوضى والبربرية. وهذا مانشهده الآن، حيث تنفجر العقلانية الحديثة وتتشظى على هذا النحو اللامعقول، أي حيث العنف ينتشر ويمارس على نحو ليس أقل فظاعة من ذي قبل، وحيث الأصوليات المقدسة تكتسح ساحات الفكر والعمل في بقاع كثيرة من العالم، وحيث يُفاجأ الإنسان المعاصر بالأزمات والمآزق التي تتولّد عن معالجاته العقلانية وحلوله العلمية للمشكلات التي يجابهه بها الواقع.

وهكذا فالعقلانية التي يُدار بها العالم اليوم، تكاد تنقلب على الأرض إلى أضدادها، من هنا الحاجة إلى نقدها بتوسيع آفاقها أو بافتتاح مناطق بكر لعملها.

ونقد العقلانية، أي نقد النقد كما أمارسه، لا يعني إقصاء اللامعقول، بقدر مايعني الاعتراف بحصوله سعياً إلى فهمه واستيعابه. فنفي اللامعقول يُنتج أسوأ العقلانيات ممثلةً بالأصوليات المقدسة والايديولوجيات الحديدية. أما الانفتاح على اللامعقول والاشتغال عليه بقصد تفكيك أبنيته وتحويل علاقاته، فهو الذي يُصيِّر العقل فعالاً، إذ يجعله أكثر قدرة على مقاربة الأشياء وأكثر فاعليةً في التعاطي معها.

** كيف يتحدث علي حرب عن "الممنوع والممتنع" كما يتحدث عن "الحب والفناء"؟*

ـ إذا شئتُ الاقتصار على عنوان كتابي الجديد: الممنوع والممتنع، بوسعي القول أن منطلق هذا العنوان كان نقدي لمقولة المثقف. فأنا فيما أمارس فاعليتي الفكرية، إنما أحاول أن أضع موضع النقد والفحص العلاقات التي أقيمها مع أفكاري ومقولاتي، سيما مقولة المثقف التي ينبغي مساءلتها عن مشروعيتها وجدواها. وقد قادني النقد إلى التمييز بين "الممنوع" و"الممتنع". فالمثقف يحارب على جبهة الممنوعات والمحظورات، دفاعاً عن حريات التفكير والتعبير، موجّهاً سهام نقده للسلطات والقيود المفروضة من الخارج، أكانت سياسية أم دينية أم اجتماعية أم أكاديمية.. وأما المفكر فإنه يركز نقده على العوائق الذاتية للفكر، أي على مايستعصي على التفكير، بسبب عادات الذهن أو أجهزة الفهم أو أنظمة المعرفة.. ولهذا فإن المفكر لا يمارس النقد كنقض أو كنفي للأطروحات، بل هو يتجاوز صراع المذاهب والمدارس، لكي يهتم بنمط التفكير وشكله أو بطرق التعامل مع الأفكار، ساعياً من وراء ذلك إلى تشكيل منطقة جديدة تتيح تغيير شروط المعرفة أو توسيع نطاق الفهم، على نحو يجعل الممتنع ممكناً، أي قابلاً للدرس والتحليل، أو للمعالجة والتدبير.

دعيني هنا اقول: ماأكثر المثقفين وما أندر المفكرين، خصوصاً في العالم العربي، حيث غاب المفكر لصالح المثقف والمناضل، أو لصالح الداعية والمبشّر.

ولهذا فقد تراجعت مساحة الحريات بالرغم من كثرة الكلام على الحرية والمطالبة بتوسيع مجالاتها، لأن الأوّلى هو تكوين وسط فكري يتيح التفكير بصورة حرة وعلى نحو نقدي، ولأن الأهمّ هو خلق صعيد مفهومي جديد ومغاير يُتيح لنا إقامة علاقات جديدة مع الأشياء، بها نخرج مخرجاً أكثر معرفة وصدقاً وأكثر قوة وغنىً مما نحن عليه، سواء فيما يخص علاقتنا بذواتنا أو علاقاتنا بالغير والعالم.

** هذا عن كتاب "الممنوع والممتنع"، فماذا عن كتاب "الحب والفناء"؟*

ـ لعلّ إرادة الحياة في مواجهة الحرب المدمرة، هي التي كَمُنَتْ وراء كتاب "الحب والفناء". فالكلام على الحب قد يكون من فرط الحاجة إليه، خصوصاً عندما نكون غرقى في بحر العنف. ولكن قد يصدر الكلام عندما يستيقظ الحب النائم تحت جلدنا لكي يجتاحنا من حيث لا نحتسب، وعندها يكون الكلام على الحب تعبيراً عن الأشواق والمواجيد.

وفي أي حال، ومع أنني كتبت "الحب والفناء"، بلغة ذوقية، فإنني لم أكتب فيه تجربتي في هذا الخصوص، ولا أعدّه عملاً أدبياً، بقدر ماأعدّه عملاً فكرياً، تناولت في مقالة منه وجوه العلاقة بين الرجل والمرأة، التي قد تبدأ فردوساً وتنتهي عداوة؛ ثم قرأت في مقالة أخرى في تجربة رابعة العدوية مستعيداً سيرة زاهدة متصوفة من فرط الحب والعشق؛ وأما المقالة الأخيرة، والتي تستغرق أكثر من نصف الكتاب، فهي عبارة عن دراسة أولية في أثريات الحب في الثقافة العربية، سمّيتها "خطاب الحب عند العرب"، خصوصاً لدى العلماء والمفكرين الذين كانوا أكثر ليبرالية منا نحن اليوم، في تعاطيهم مع الجسد والرغبة، إذ هم كانوا يسمّون مايمتنع علينا تسميته، ويتكلمون على مايمتنع قوله، ولا عجب فهم كانوا في طور القوة والتوسع وفي عصر الانتاج والابتكار والازدهار، فيما نحن على العكس من ذلك، أو أننا لم نفلح بعدُ في أن نكون كذلك.

* *سأبقى في المجال نفسه لأسألك، أستاذ علي حرب، عن علاقتك بالحب والفقر والحرب؟*

ـ أعود إلى الأساس؛ أي إلى الكائن: فهو يمتاز بالغِنى، ولهذا فإن الفقر هو أردأ الأحوال التي تَعْتَوِرُ كينونة المرء، أكان فقراً معنوياً أم فقراً مادياً، فقراً في الأحاسيس أم في التكاوين والتلاوين والتشكيلات. والكائن يمتاز بالقوة ويتصف بالفاعلية، أي يمتلك القدرة على إنتاج الحدَث أو إحداث الأثر؛ والقوي القادر يفكر بالتوسع والهيمنة، وقد يلجأ إلى ممارسة العنف وشن الحرب. وأخيراً، لا آخراً، إن الكائن يتصف بالجمال، ولهذا فهو يشكل موضوعاً للحب ومصدراً للمتعة. وأقصد بالحب هنا، طبعاً، العلاقة التي تجمع بين الذكر والأنثى. فهذا الحب هو الأكثر غنىً وإمتاعاً، بقدر مايقوم على التآلف والتساكن، أو على التوالج والتداخل، أو على الالتحام والذوبان. به يشعر كل محب بأنه يحيا ملء حياته ويحقق وجوده غاية الاستحقاق. ومن لا يُحِب أو لا يُحَب، يشعر بالنقص والفقر، وقد يفكر بالعدوان والحرب. وهكذا فالأمور يتداخل بعضها في بعض: فالمرء قد يؤثر حال الحرب على حال الفقر. والحرب قد تكون الوجه الآخر للحب، بمعنى أن الواحد قد يحارب لأنه لا يجد من يألفه أو من يحبه. وقد يَؤُول الحب نفسه إلى الكره والعداوة، عندما يُستَهلك. وهو يُستهلك لا محالة بين العاشِقَين، ما لم ينشغل كل واحد من الاثنين عن شريكه، بأمر آخر يشتغلان عليه ويسهمان في صنع ذاتهما من خلاله. فالانخراط في عملية الخلق والابتكار والانتاج، هو الضمانة الحقيقية للمحبين.

* *سؤال أخير: من أنت في لبنان؟*

ـ هذا سؤال مُربك تحسن الإجابة عليه بالتخلص منه. وبوسعي القول إنني مثقف وكاتب أمارس حضوري على الساحة الثقافية اللبنانية، سواء من خلال أعمالي الفكرية، أو من خلال مشاركتي بالتظاهرات الثقافية، أو من خلال كتاباتي في الصحف، تعليقاً على الأحداث والأفكار والنصوص. ولكن بوسعي القول أيضاً وخاصة: أنا محارب على جبهة الفكر، بمعنى أنني أمارس

فاعليتي كنـاقد، ومن هنا سعيي الدائب إلى تفكيك المقولات المتداولة في خطابات المثقفين ولدى أصحاب المشاريع الفكرية والإيديولوجية. ومن الطبيعي أن أكون محلاً للنقد والهجوم بقدر ماأنتقِد وأهاجم. فمنهم من يثني على كتاباتي معتبراً أنها تنطوي على نمط جديد من التفكير؛ ومنهم من ينتقدني بصدق وجدّية لأنه يخالفني الرأي والمنهج؛ ومنهم من ينتقدني ويتهجّم عليّ، لا لأنه يخالفني، وليس لأنني أخطىء (ومن الطبيعي أن أخطىء)، بل ينتقدني بقدر مايزداد حضوري ويزدهر فكري.

من جهة أخرى، بوصفي أنتمي إلى قطاع الانتاج الثقافي وأعمل على نشر إسمي وألقابي أو صوري، بواسطة الصحف ووسائل الإعلام، فقد صارت لي شهرة بين الناس، ولكنها لا تقاس من حيث سعتها أو مردودها بالشهرة التي يحققها، مثلاً، نجوم الطرب أو لاعبو الكرة. فنحن نعلم أن ركلة موفقة من لاعب مشهور كباجيو أو روماريو، تحقق ريعاً هو أعلى من الريع الذي يحققه أهل الفلسفة مجتمعين في العالم العربي أو ربما في العالم أجمع. ومع ذلك فأنا لا أنتقص من قدر لاعبي الكرة. فمجتمعنا، نحن المثقفين والكتاب، ليس أفضل من مجتمعهم. مجتمعنا شأنه شأن أي اجتماع، فيه شيء من بربرية الغاب وفاشية العصبيات الجمعية وعقلية المافيات الحديثة، فضلاً عن النرجسية التي نمتاز بها لاعتقادنا بأننا نشكل نخبة النُخب، كوننا نشتغل بشؤون اللغة والعقل والفكر. باختصار ليست علاقاتنا فيما بيننا هي أفضل من العلاقات السائدة بين أهل القطاعات الأخرى في المجتمع، لربما كانت أسوأ. من هنا لم أعد أرى أية مصداقية في كلام المثقفين والكتاب على الحريات والحقوق، مايجعلني أهتم بنقد الأفكار وتحليلها أكثر مما أهتم بنقد الحكومات وسياساتها، وذلك اجتراحاً لإمكانيات جديدة للقول والفعل تتيح لي تغيير علاقتي بالحقيقة والمعرفة والسلطة، على ماذكرت.

عقيدة الحداثة ومنطق الحدث(*)

أمبريالية المشاريع

١ ـ برغم تعدد المشاريع الفكرية التي تحاول نقد الحضارة العربية بكافة تجلياتها، إلا أن معظمها، وأنت أحد أصحاب هذه المشاريع، قائم على استخدام منهج متكامل ذي صيغة جاهزة بجوار استخدام الأدوات الإجرائية الخاصة به. فهل ترى أن هذا يكفي لدراسة الحضارة العربية أم أن هذه المشاريع منقوصة تحتاج ضمن ماتحتاج الى تغيير بعض مفرداتها وبعض الأدوات الإجرائية؟

ـ أن أكون "صاحب مشروع فكري لنقد الحضارة العربية"، والأحرى القول" الثقافة العربية"، فهذه مهمة أنوء بحملها، ولا أعتقد أن أحداً يستطيع الوفاء بها. بل إن مثل هذه المهمة تنطلق من ادعاء كبير، ينطوي على خطر التبسيط والإختزال، وقد يؤول إلى ممارسة ديكتاتورية الحقيقة باسم الدفاع عنها والعمل على كشفها، على ماهو شأن المشاريع الفكرية العريضة التي يستهدف أصحابها إعادة كتابة تاريخ الاسلام، أو إجراء مَسْح كامل للثقافة العربية، أو القيام بنقد شامل للعقل العربي او للفلسفة الغربية. نحن هنا إزاء

(*) حوار أجراه الشاعر المصري فتحي عبدالله، لنشره في مجلة "أخبار الأدب"، وذلك خلال مشاركتي في المؤتمر الذي نظّمه المجلس الأعلى للثقافة في مصر، حول "مستقبل الثقافة العربية" بين ١١ و١٤ آيار ١٩٩٧.

فضاءات شاسعة وعوالم غنية وتواريخ ممتدة يصعب على جهود فردية أن تقدر على حدّها أو حصرها.

الأجدى العمل على عصر أو حقبة، على قطاع معرفي أو فرع علمي، على مؤلّف أو عمل من الأعمال الادبية أو الفكرية. يكفي أحدنا أن ينجح في قراءة نص قراءة خصبة تعيد إنتاج المعنى، أو أن يفكك مقولة ضيقة لتوسيع مساحة الفهم، أو أن يدخل الى منطقة مستبعدة لكي يُجدد حقل التفكير، أو أن يزحزح مشكلة عالقة لكي يعيد صياغة إشكالية العلاقة بالحقيقة. مثل هذا العمل هو أكثر تواضعاً من دعوى المشروع الكبير، ولكنه أكثر أهمية، خصوصاً أننا حتى الآن لم نفتح فرعاً معرفياً واحداً منذ افتتاح أول جامعة عربية في مصر مع مطالع هذا القرن. من هنا حذري من المشاريع الشمولية التي تؤول الى ممارسة أمبريالية المعنى والتي يُخشى أن لا تنتج سوى مُركّبات فكرية ذات هشاشة مفهومية.

بالنسبة للمنهج والصيغ والأدوات، ما أودّ قوله هو: لامناهج كاملة أو متكاملة في الاساس. وإنما هناك مناهج مختلفة، لكل واحد منها فاعليته الاجرائية، بقدر مايقدم إمكانيات جديدة للسَبْر والتحليل او للفهم والتشخيص، كالمنهج الظاهراتي، أو التأويلي، أو التفكيكي. والمنهج ، أيا كانت طبيعته، ليس صيغة جاهزة للاستخدام والتطبيق، وإنما هو مجرد إمكان للتوظيف والاستثمار، يحتاج دوماً الى من يشتغل عليه لإعادة تشكيله وإنتاجه، وذلك بحسب الميادين المعرفية التي يُستثمر فيها أو البيئات الثقافية التي يُنقل إليها. حتى الذي يبتكر منهجاً، لايستخدمه دوماً على نحو تطبيقي آلي، وإنما يقوم دوما بإعادة فهمه وصوغه بحسب المعطيات التي يشتغل عليها. ذلك أن المنهج، بوصفه أداة معرفية أو تقنية عقلية، يشكل في النهاية فكرة أولية نفكر بها بقدر ما نفكر فيها أو عليها، بحيث نعمل باستمرار على شحذها أو تطويرها، أو حتى تغييرها، من أجل مزيد من النجاعة المعرفية أو الفاعلية المفهومية.

بهذا المعنى لاشيء مما يُستفاد أو يُستخدم من الصيغ والأدوات يبقى على ماهو عليه، بعد الانخراط في التجربة الفكرية الفنية أو ممارسة الفاعلية النقدية المنتجة. فكل أداة منهجية تُستخدم ، يطالها التغير بقدر ما تسهم في تحويل المعطى الذي يجري العمل عليه. وكل نموذج جاهز للتطبيق، يُنتهك على أرض الواقع بقدر ما يسهم في تغيير هذا الواقع. وهكذا فالانتاج الفكري هو أشبه بصناعة تحويلية تتغير معها الأداة والمعطى، المنهج والموضوع، النموذج والواقع..

آن لنا أن نتحرر من عقلية تطبيق الصيغ والنماذج، لأن مثل هذه العقلية آلت الى العقم واللاجدوى، في الفكر العربي، بقدر ماعرقلت إرادة الخلق والفتح والكشف. ينبغي إعادة الأمور الى نصابها، بحيث أن كل ما نقتبسه من الصيغ والمناهج والأساليب، وكل ما نفيده من المعلومات والمعارف والأفكار، سواء عن الماضين او عن المحدثين، من فضاء الثقافة العربية قديماً أو من فضاء الثقافة الغربية حديثاً، إنما هي معطيات ومواد ورؤوس أموال ينبغي الاشتغال عليها، لصرفها وتحويلها في مختبراتنا الابداعية، الى قيم معرفية أو أدبية أو جمالية، تتجسد في إنتاج عمل علمي أو خلق أثر فكري أو في تشكيل نص ادبي او عمل فني.

* عقم الثنائيات

٢ ـ إن الثقافة كاحتياج إنساني يلبيّ بعض المطالب البشرية، أصبحت متحررة إلى حد كبير من الثنائيات التي صاحبت مشروع الحداثة كالتقدم والتأخر أو الدينية والعلمانية أو الثقافة النسوية والذكورية. إلى أي حد يمكن أن تتحقق هذه المقولة؟ وما هو أول خلل فيها إن كان هناك خلل من وجهة نظرك؟

ـ ثنائية التأخر والتقدم وسواها من الثنائيات كالدين والعلمانية او التراث والحداثة، قد شكلت الأطر المفهومية التي قرأ من خلالها المفكرون العرب، منذ عصر النهضة، واقع مجتمعاتهم وهويتهم الثقافية وعلاقتهم بالعالم والآخر، في ضوء الحدث الغربي الذي فاجأهم بقدر ما أيقظهم من سُباتهم التاريخي.

ولا شك أن هذه الاشكاليات بما انطوت عليه من الأسئلة وبما تولّد عنها من الإجابات ، قد حركّت يومئذ الفكر الراكد على الساحة الثقافية في العالم العربي والاسلامي. ولكنها قد استنفذت نفسها الآن، وأمست غير منتجة، بل باتت تَحُول دون ممارسة حيوية التفكير وتعرقل عملية الإنتاج المعرفي والإبداع الثقافي، بعد كل ماجرى، خلال هذا القرن، من التحولات أو الانهيارات التي أصابت صيرورة النهضة أو مشروع التقدم أو مسيرة الثورة أو عملية التنمية والتحديث.

من هنا الحاجة الى نقد المقولات والشعارات الحديثة، لابتكار لغة جديدة تكون أكثر مفهومية وفاعلية في قراءة العالم والتعاطي مع الواقع. فلا يجدي فكراً التعاطي مع القضايا أو معالجة المسائل وكأن شيئاً لم يحدث. فالتقدم قد ترجم تخلفاً أو عجزاً، بقدر ماجرى التفكير فيه كنموذج مُسْبق أو جاهز، لأن من انطلق من فكرة مُسْبَقة لكي يتقدم على أساسها، يظل متأخراً عنها. وفكرة العلمانية تراجعت، بقدر ماجرى التعامل معها بعقلية أصولية أو كديانة حديثة. والعقلانية أنتجت اللامعقول بقدر ماجرى تقديس العقل او التعامل معه بصورة غير معقولة، لأن من قدّس شيئاً وقع أسيره أو ضحيته.

والنقد بهذا المعنى ليس نقضاً للعقل أو نفياً للحداثة. بالعكس: إنه تعرية الآليات اللامعقولة للعقل، أو فضح الأوهام الخادعة للفكر، او كسر القوالب الجامدة والمتحجرة للمعرفة، وذلك بالانفتاح على ما قامت العقلانيات الحديثة بنفيه او حَجْبه أو تهميشه من القِوى والقطاعات والنشاطات، أي هو تفكيك للعقليات والمقولات والآليات التي تنتج العجز والهشاشة أو الهامشية.

بكلام آخر: إنه تفكيك للعوائق التي تحول دون إنتاج أفكار خارقة تسهم في صوغ الحدث وقراءة الواقع، بقدر ما تتيح المشاركة الفعالة في تكوين المشهد الفكري على الصعيد العالمي.

وهكذا لايمكن أن نفهم الآن العقل أوالتقدم، بعقلانية هيغل التفاؤلية، أو من خلال تقدمية ماركس المُبسَّطة، بعد انهيار المشروعات الايديولوجية والانظمة التقدمية على الأرض، وبعد كل هذه الحروب والمجاعات التي أسفرت عنها نهاية القرن العشرين. ولا مجال لأن نفكر في العلمانية، كما يفعل أكثر دعاتها، بعد أن مارست أنظمة علمانية، قومية أو اشتراكية، التمايز والاصطفاء، او القهر والاستبداد، أو الارهاب والإلغاء. فما يحدث يخربط الحسابات ويحمل على إعادة ترتيب العلاقة بالأفكار من أجل إعادة صوغ الواقع وتركيبه. بكلام أصرح: لايجدي التعامل مع الحداثة، كعقيدة تتعارض مع منطق الحدث وقوة الحقائق، إذ الحداثة هي وليدة الحدث بالذات.

الأجدى العمل على تجاوز الثنائيات المسيطرة على الفكر. لأن المفاضلة الآن لم تعد بين منطق ديني ومنطق علماني، بل هي بين عقل دوغمائي وعقل نقدي، أو بين فكر أحادي تبسيطي وفكر تعددي تركيبي، أو بين مجتمع مغلق محافظ ومجتمع لايخشى الانفتاح والليبرالية، أو بين سلطة لاتقبل التداول وسلطة تداولية تقوم على تعدد مصادر المشروعية. باختصار نحن إزاء منطقين: منطق الماهيات الثابتة والهويات اللاهوتية والوحدات الماورائية، مقابل منطق علائقي تحويلي يتيح لنا أن نتغير باستمرار بما ننتجه من الحقائق او نولّده من الوقائع.

* مأزق التقدم

٣ ـ هل فكرة تطور الحضارة كخط متصاعد لازالت فكرة مهيمنة فلسفياً أم أن مابعد الحداثة تضع تصوراً آخر للحضارة؟ وهل أنت تتفق مع هذا التصور مابعد الحداثي؟

- من المُستحسن التمييز بين الثقافة والحضارة: فالثقافة تتعلق بأنظمة المعنى ومنظومات القيم، وتختص بالمنتجات الرمزية من نصوص ومعادلات وتشكيلات فنية. أما الحضارة فإنها تختص بالمنتجات المادية، وتتعلق بأسباب العيش ووسائله ومظاهره. باختصار أشد: الثقافة معنىً وقيمة أو ذاكرة وهوية، في حين أن الحضارة تُحيل الى الحاضرة، وهي أدوات وسلع أو أسواق ومبادلات.

في ضوء هذا التمييز بين الثقافة والحضارة، يمكن القول بأن الحضارة تتقدّم على خط متصاعد. فالحضارة الاسلامية، كمثال بارز، كانت متقدمة على ما سبقها أو جاورها من الحضارات القديمة، كاليونانية والفارسية والهندية، وذلك بقدر ما أفادت من المنجزات التقنية لهذه الحضارات وبقدر ما استوعبت منتجاتها العلمية والفكرية. وقد ازدهرت الحضارة الاسلامية واتسعت الى حد جعلها حضارة عالمية ممتدة من الاندلس حتى مشارف الصين.

ولاشك أن الحضارة البشرية تشهد اليوم تطوراً هائلاً من جميع الوجوه: فالسلع المُنتجة تكاد تُغرق الأسواق وتحوّل الانسان الى مجرد مستهلك، والاسواق تتسع الى حد أصبحت معه الأرض سوقاً عالمية واحدة لتبادل البضائع والمعلومات والرسائل والاشخاص . أما الوسائل والادوات فإنها تشهد ثورة لاسابق لها مع انفجار تقنيات الاعلام وبناء الشبكات الالكترونية. بالطبع إن الولايات المتحدة هي التي تتصدر الآن الواجهة الحضارية، ولكن الحضارة القائمة هي حضارة الانسان أينما كان، لأن السلع والتقنيات والأسواق لاهوية لها.

مقابل ذلك يصعب الكلام على تقدم حقيقي على المستوى الثقافي، خصوصاً لجهة القيم المتعلقة بالعقل والحرية والتضامن والسلام، بدليل أن القرن العشرين هو برأي بعض المؤرخين هو القرن الأكثر عنفاً والأشد إماتةً قياساً على ماسبقه، أي الأشد وحشية وبربرية.

لا أنسى أننا نتحدث منذ عقود عن حقوق الشعوب في الحرية والاستقلال والتنمية، ولكن اعتبارات الحق تحتل موقعاً ضعيفاً قياساً على اعتبرات المصالح وارادات الهيمنة او استراتيجيات التوسع والانتشار. كذلك لا أنكر وجود مساحات ديمقراطية تتيح تداول السلطة وممارسة حرية التفكير والتعبير، ولكن الديمقراطية تتراجع في مواجهة منطق السوق واحتكار الثروة وآليات السلطة وشبكات الإعلام. يبدو أن هناك عالماً آخذاً في التشكل هو أقوى من كل القوى والسياسات والأشخاص. وأخيراً لا أنكر أن العقل تقدم بوجهه الحسابي او التقني والادواتي، ولكن العقل بوصفه حكمة ورويّة لم يتقدم عن ذي قبل، بدليل ان البشرية وصلت الآن الى طور تنوء فيه بفضلاتها ونفاياتها. كل ذلك يدعو الى إعادة التفكير في مفهوم التقدم الذي شكل أحد أبرز شعارات الحداثة، وذلك بالعمل على بلورة صيغة تركيبية للفعل التاريخي تؤلف بين المعنى والاداة، أو بين القيمة والسلعة، او بين المفهوم والحاسوب، أي بين وحدانية الحضارة وآلية السوق من جهة وبين فرادة الثقافة وحرية البداوة من جهة أخرى.

* اوربا وامريكا

ج ـ هناك مفكرون من أنظمة معرفية مختلفة عن النسق المعرفي الاوروبي والامريكي مثل محمد أركون وفاطمة المرنيسي ومن المبدعين امين معلوف وأهداف سويف وكتاب افريقيا الناطقين بالفرنسية، وعلى جانب آخر مفكرون في امريكا مثل إدوارد سعيد وإعجاز أحمد وايهاب حسن، ونلحظ أن الفصيل الذي عمل في الإطار الاوروبي لم يسهم في المنظومة الاوروبية إضافة او تطويراً، في حين أن المجموعة الثانية التي عملت في الاطار الامريكي قد ساهمت مساهمة واضحة في تطوير المنظومة الفكرية الامريكية، ماهي الأسباب في رأيك إذا كنت تتفق مع ذلك وماهو تفسيرك لهذه الظاهرة؟

ـ ملاحظتك صحيحة في هـذا الخصـوص، فـالمثقفون العـرب المتنجـون بالفرنسية لا أثر لهم في الثقافـة الفرنسية ، في حـين أن المتنجـين في الولايات المتحدة هم فاعلون ومؤثـرون في النسق الثقـافي الاميركي . وتفسير ذلـك عنـدي ان المجتمعـات الاوربيـة تقبـل بصعوبـة بالغـة "اندمـاج" الآخـر علـى الصعيد الثقافي او العرقـي. والمثـال علـى ذلـك أن الشعراء اللبنـانيين المبدعـين باللغـة الفرنسية والذين أقـاموا في فرنسـا كجـورج شـحادة لم يُعـترف لهـم بفرنسيتهم، أو على الأقل ظلـوا علـى تخـوم المجتمـع الفرنسـي. امـا المفكـرون كمحمد أركون وسواه فإن قراءهم هم في الغـالـب عـرب لافرنسيون. حتـى أمين معلوف الذي عرف انتشاراً واسعاً في فرنسا، لااعتقد أنه يُقرأ كفرنسي. أخشى أن أقـول إنـه يُقـرأ كشرقي أو ككـاتـب عــن الشـرق، أي بعقليـة استشراقية.

في الولايات المتحدة يختلف الامر، إذ بإمكان المهاجر اليها أن يندمج في المجتمع الامريكي ما أن يحصل علـى "البطاقة الخضـراء" بـل بوسـعه الانخـراط والتصرف كأميركي مـاأن يطـأ الارض الامريكيـة. مـن هنـا فـإن المتنجـين والمبدعين يصبحون جزءاً من النسق الثقافي الاميركي، أياً كـانت أصولهـم أو جنسياتهم. وهذه ميزة النسق الاميركي الذي هـو نسـق مفتـوح يعمـل علـى استيعاب المتفوقين وإغراء المبدعين من الأجانب والمهاجرين للعمـل والاقامـة الدائمة في أميركا، على العكس مما يجري في المجتمعات الاوروبية. ومع ذلـك لاينبغي ان نفكـر علـى سبيل القطـع، إذ لكـل نسـق نقـاط ضعفـه وقوتـه أو مفاتيحه ومغاليقه. فإذا كان النسق الاميركي يتصف بالانفتاح والتعددية ثقافياً أو عرقياً، فإنه لم يصر كذلك بالنسبة للسود، فضـلاً عـن ممارسـته الانغـلاق الايديولوجي تجاه الفكر اليساري والراديكالي. أما النسق الفرنسي، فإنه يمارس أقصى الانفتاح على التيارات الفكرية والمدارس الايديولوجيـة، مقـابل انغلاقـه على المستوى الثقافي والاتنولوجي.

* حقوق الانسان أم موت الانسان؟

٥ ـ على المستوى السياسي المباشر ظهرت منظمات حقوق الانسان، وهي منظمات لها صفة عالمية. إلى أي مدى تستطيع هذه المنظمات حل او التعامل مع اشكاليات سياسية متأصلة في دول العالم الثالث كالاضطهاد السياسي والحرمان من التعليم داخل قطاعات كبيرة، واحتكار المعرفة والمعلومات الذي تمارسه الدول الكبرى صاحبة فكرة حقوق الانسان بالاساس، فضلاً عن الاحتكار التكنولوجي؟ وهل تساهم بشكل فعال في خلق جو ديمقراطي ؟ أم تلعب أدواراً عكسية في دول العالم الثالث؟

ـ أخشى أن تكون مقولة "حقوق الانسان" مجرد ملهاة أو تغطية لما يجرى على أرض الممارسة، سواء في دول العالم الثالث او في الدول التي صدّرت هذه المقولة، إذ إن مايجري دوماً هو: احتكار الثروة والمعرفة والمشروعية، إعادة إنتاج علاقات القوة والهيمنة، انفلات الغرائز وسيطرة الأنانيات، الاختلافات الوحشية بين الهويات الثقافية والمذاهب الدينية او الفصائل الايديولوجية.. باختصار المرئي والمشهود هو هذا العنف الذي يجري نقله وتعميمه من مجتمع إلى آخر ومن ساحة إلى سواها، والذي تُنتهك فيه كل الحقوق، من حق الحياة الى حق المعرفة، ومن حق الاستقلال الى حق الاختلاف وتقرير المصير.

فالاحرى أن نتكلم على "موت الانسان" بدلاً من الكلام على "حقوق الانسان"، والمقصود بذلك موت الشكل الانساني، بوصفه طبيعة جوهرية يجري تشويهها أو تدميرها، أو بوصفه حقاً مجرداً يجري سَلْبُه أو انتهاكه. إن الانسان هو بجمل تواريخه وأطواره، أي هو ما صنعه بنفسه وأرضه وعالمه. أما أخلاق الطيبة والطوبى او النموذج والقدوة، فلم تترجم على الأرض سوى فضائح وارتكابات أو مجازر وفظاعات. بكلام أصرح: لنعترف بإنسانيتنا كما تكونت، حتى لاتفاجئنا بربريتنا. فالفرد منا لا يحب العدالة والمساواة، ولا

يعشق الحرية، على مايكذِب الشعراء. بل هو يحب في الأصل الفرادة والتمايز، ويسعى الى الجاه والنفوذ، ويَسْعَد بما يمتلكه من القوة والثروة ... وإلا كيف نفسر ما نشهده مع نهاية هذا القرن من الأنانيات المستشرية والتكالبات القاتلة بعد آلاف الأعوام من تشكل خطاب الحقوق، الطبيعية أو الالهية أو الانسانية، من شريعة حمورابي إلى الخطاب الغربي المعاصر حول حقوق الانسان، مروراً بشرائع الرسل والانبياء أوتشريعات الفلاسفة والحكماء؟

الاحرى أخلاقياً، أي إنسانياً، نقدُ المفاهيم السائدة حول الحقوق. هذه المفاهيم تتعامل مع الفرد من البشر بمنطق التقية أو بعقلية الطيبة والضحية، لكي تنتج المزيد من الفضائح والضحايا، بعقلية الخُبث ومنطق العنف. فالأجدى العمل من أجل صوغ خلقيات جديدة مفتوحة على الحدث والآخر والعالم، تتحدث بلغة التفاهم والتواصل والتبادل، بقدر ما تقوم على الفتح والكشف أو على الخلْق والانتاج. فمن يعجز عن الخلق والابتكار يفقد فاعليته وأثره، أو يُجرّد من سلطته وحضوره. ومن لاسلطة له يفقد حريته واستقلاليته، وعندها نُمسي الكلام على حقوق الانسان أقرب الى الوهم والخداع. آن لنا أن نتحرر من عقلية الاستلاب التي لاتولّد سوى سلوك الارتداد.

• أوهام الحركة النسوية

٦ ـ ظهرت منهاجيات نسوية تركت آثاراً هامة في المجتمعات الفكرية الغربية.. فهل ترى أن منهاجيات تلك الحركات النسوية متمايزة متغايرة عن الخطاب الذكوري فعلاً أم انها لم تقدم إسهاماً فعلياً؟ وماهو دور هذا الخطاب، باعتباره خطاب مقموعين، في الخطابات الأخرى المقموعة؟ وما رأيك في الخطابات النسوية العربية؟

ـ ما أود قوله بالنسبة الى الخطاب النسوي وإلى الحركات النسوية عموماً، هو أن المرأة المثقفة والكاتبة، داعية التحرر من هيمنة الرجل، تقع في وهمين:

الأول هو الوهم الثقافي الذي يجعلها تعتقد أن بالامكان معاملتها ككائن ثقافي محض من قِبل الرجال أو من قِبل زملائها المثقفين. وهذا وهم كبير لأن علاقة المرأة بالرجل لايمكن تجريدها من اساسها الجنسي او بُعدها العشقي، مهما كانت ثقافة المرأة أو الرجل. بالطبع يمكن للثقافة أن تعمل على تهذيب العلاقة بين الاثنين وتلطيفها، وقد تزيدها جمالاً على جمال، وقد تحجبها أو تفسدها. ولكن لايمكن للثقافة ، في أي حال، وأياً كانت درجتها، أن "تحرر" العلاقة بين الرجل والمرأة من طابعها الجنسي، على ماتتوهم المرأة المثقفة، على نحو يتعارض مع رغبتها الدفينة، أو على الأقل مع كينونتها كأنثى. لايسع الرجل عندما يلتقي المرأة، أكانت راقصة أم فيلسوفة، أن ينسى كونها امرأة، أو أن تنسى هي كونه رجلاً، على مازعم الحسن البصري في حديث "الروح" بينه وبين رابعة العَدَوية. فالكلام على نِسيان الجسد هو شهادة على حضوره المضاعف في اللغة وفي مرجع الكلام، أي في الدالّ والمدلول في آن.

أما الوهم الثاني فهو الوهم التحرري القاضي بتخليص النساء من سيطرة الرجال وظلمهم. وقد آل إلى ما آلت اليه مشاريع التحرير الاجتماعي والسياسي على وجه العموم: التراجع أو الفشل والاحباط. واستشهد هنا بامرأتين كاتبتين: الاولى فرنسية هي جوليا كريستيفا التي اعترفت في مقابلة أجرتها معها مجلة "مواقف"، بأن نضالات الحركة النسائية في فرنسا تجسدت في نهاية المطاف في تنظيم تراتبي سلطوي مُورِس داخله استبداد النساء بعضهن بالبعض الآخر. أما المرأة الثانية فهي بحرينية، وأقصد بها فوزية رشيد التي تعترف، هي الأخرى، في مقابلة لها في مجلة "أخبار الأدب"، بأنه بعد كل هذه النضالات، من أجل تحرير النساء، فإن المرأة المثقفة تحديداً، تعاني اليوم، حتى في الدول المتقدمة، المزيد من "العنف الجسدي والارهاب الاخلاقي".

إذن ثمة مأزق وصلت اليه الحركات النسوية في نضالاتها من أجل الحرية. والسؤال الذي يُملي نفسه هل المرأة الحالية، الكاتبة أو المثقفة بالمعنى

المهني للكلمة، تشعر بحريتها أو تنعم بها أكثر من المرأة غير المثقفة أو أكثر من المرأة التي تنتمي إلى جيل أمها أو جدّتها؟ ولا يعني السؤال العودة الى الوراء، بعد أن تطور الوعي وتغيرت البنى والعلاقات الاجتماعية. فلا شيء يعود كما كان عليه. وانما المقصود إعادة النظر في إشكالية الأنوثة والذكورة التي استنفذت نفسها وأصبحت عقيمة كسواها من الثنائيات التي حفلت بها مشاريع التحديث والتنوير أو التحرير.

فعلى المرأة أن تفكر في حريتها أو في تحررها من القمع الاجتماعي أو الثقافي بالعمل على تشكيل سلطتها، لأن الحرية بلا سلطة هشة بل وهمية مآلها الاستبداد بالآخر أو الوقوع فريسة لاستبداده وظلمه. ولايعني ذلك أن تمارس المرأة سلطتها على سبيل العسف أو القهر، بل أن تمارس فاعليتها وتأثيرها أو حضورها في ميدان عملها أو في بيتها ومحيطها أو في مجتمعها وعالمها،عبر الخلق والانتاج، أو على سبيل الفيض والازدهار. أفكر في هذا الخصوص برواية "ذاكرة الجسد" لأحلام مستغانمي أو برواية رضوى عاشور "غرناطة" التي فرغت لتوي من قراءتها، أو بسوى ذلك من النتاجات والابداعات التي تخترق فيها المرأة ثنائية الأنوثة والذكورة أو لاتطرقها بالمرة، وهي أكثر أهمية وأقوى أثراً من أكداس الخطابات النسوية ذات الطابع النضالي او التبشيري، لأن هذه الخطابات حول الحرية هي أقرب الى التهويمات الايديولوجية التي تعيد إنتاج علاقات السيطرة والقمع بشكلها الأحدث وربما الأسوأ. أما الأعمال والنصوص والكتابات التي تتغلب فيها عملية الخلق والكشف على إرادة النضال والدفاع، فإنها تقدم إمكانيات جديدة للوجود والحياة، أو تفتح مجالات جديدة للتفاهم والتبادل، على نحو يؤدي الى تغيير علاقات المعرفة والثروة والقوة بين الرجل والمرأة.

آن لنا أن نتحرر من ثنائية الأنا والغير، سواء على صعيد العلاقة بين الرجل والمرأة، أو على صعيد العلاقة بين العرب والغرب، من أجل إنتاج

أعمال أدبية أو فكرية، يُمارس عبرها الواحد خصوصيته أو يفصح عن كينونته بصورة أصيلة وفريدة، غنية وثمينة، أي عالمية.

* الحضور التراثي

٧ ـ لقد تعدّدت مناهج التأويل والقراءة للنص الموروث فماهي صفات هذا النص من وجهة نظرك؟ وهل يحتاج لقراءة وتأويل، وإذا كان ردّك بالإيجاب فما هو رأيك في القراءات التي قدّمها لهذا النص، مثل الجابري وأركون وحسن حنفي على جانب، وحسين مروة والطيب تيزيني على جانب آخر، وزكي نجيب محمود وطه حسين على جانب ثالث؟

ـ يمكن القول بأن النص الموروث هو الذي أُنتِج في ما قبل العصور الحديثة، كرسالة الغفران للمعري او الفتوحات المكية لابن عربي ، وأنا لا أميز ، على الأقل على الصعيد الفلسفي، بين النصوص الموروثة على أساس قومي أو ديني. فالنصوص هي عندي سواء. والفرق بين نص وآخر، هو من حيث الأصالة والفرادة، او من حيث القوة والأثر. بهذا المعنى ليس النص التراثي مجرد ذاكرة ثقافية أو مادة معرفية، وإنما هو هذا الكائن الرمزي الذي يخترق عصور المعرفة والثقافة بالرغم من قِدمه، لكي يمارس حضوره بيننا ويفرض سلطته علينا نحن المعاصرين، بقوة مفاهيمه وإشكالياته، أو بأصالة كشوفاته وغزارة معلوماته، أو بروعة اسلوبه وجمال تشكيله، كجمهورية أفلاطون أو مقدمة ابن خلدون، كديوان المتنبي أو أسرار البلاغة للجرجاني او المثنوي لجلال الدين الرومي. والنص الهام والفريد في بابه، هو عالم يتسم بالغنى والاتساع والتعقيد والالتباس والتعدد، من حيث عناصره وأبنيته وآلياته، أو من حيث طبقاته وأصعدته وأبعاده، بحيث يحتاج إلى القراءة المستمرة، شرحاً وتفسيراً أو تأويلاً وتفكيكاً، بصورة تؤدي إلى إثراء المعنى وتوسيع المفهوم، أو إلى تجديد حقول الفكر وإعادة صوغ الاسئلة والإشكاليات.

وهكذا فالنصوص التراثية هي آثار باقية، تمتلك راهنيتها، شرط أن نقرأها قراءة خصبة، فعالة وراهنة. بهذا المعنى لايملك النص هوية نهائية أويتصف بصفة حاسمة أو فاصلة. وإنما هو يختلف ويتعدد باختلاف قراءاته وتعدد تفاسيره أو تأويلاته. فنحن كنا نظن مثلاً بأن الحب الافلاطوني هو حب "روحاني"، فاذا بميشال فوكو يقرأ نص أفلاطون قراءة مغايرة، لكي يقول لنا بأن الحب هو علاقة بالحقيقة أو عشق للكينونة. وفي مثال آخر هناك من يقول عندنا بأن التصوف يمثل اللامعقول في التراث الإسلامي، وهناك من يقول اليوم بأنه يمثل "العقل المستقيل" في الثقافة العربية. ولكن الحفر في طبقات الخطاب وتفكيك آليات النص وتعرية المسكوت عنه في الكلام، كل ذلك يتيح قراءة الآثار الصوفية قراءة مختلفة تحملنا على إعادة النظر في مفهوم العقل، بقدر ما تحرّرنا من الأفكار المسبقة والنماذج الجاهزة عن العقلانية.. فالعقل هو انفتاحه على اللامعقول لتصييره مفهولاً ومعقولاً.

ويبرز ابن عربي كمثال ساطع علىنصوص تراثية لاتنفك عن ممارسة حضورها وتأثيرها الراهن، بما تستدعيه من القراءات الخصبة أو بما تلهمه من الكتابات البديعة. فمن المعلوم أن مؤلفات ابن عربي، استدعت قديماً عدداً من الشروحات الهامة، كل شرح منها قرأ في النص ما لم يقرأه سواه، بما أفضى ألى إثراء المعنى وتعدد المقاربات المنهجية او المنظورات المعرفية. واليوم يستقطب ابن عربي اهتمام أهل الفكر والفلسفة الذين يقرأون في فتوحاته وفصوصه ما لم يُقرأ من قبل، وعلى نحو يودي الى التوليد والابتكار، في مناطق التفكير وأصعدة الفهم، حتى عند الذين يتهمونه باللاعقلانية. هذا فضلاً عن الكتاب والأدباء الذين يقرأون كتابات ابن عربي، بما يفضي الى استيلاد عوالم دلالية رحبة او الى تشكيل أساليب جديدة هي تحديث للقديم بقدر ماهي تأصيل للحديث. وكل ذلك يعني أن النص التراثي ، الخارق، يتعذر حصره أو قراءته قراءة وحيدة الجانب، عقلانية او عرفانية، مادية او مثالية، واقعية او خيالية.

من هنا، وفيما يخصني، لا أصنف التراث الفكري بين معقول ولامعقول كما يفعل الجابري، بل أمارس عقلانيتي بالانفتاح على مايستبعده العقل بالذات لاعادة ترتيب العلاقة بينه وبين لامعقولاته. ولا أعتبر أن التراث الفلسفي العربي يخص العرب وحدهم دون الغربيين، كما لا اعتبر أن الفلسفة الغربية تخص أهل الغرب وحدهم دون سواهم، على مايفعل حسن حنفي، لأنني ضد تجنيس الأفكار والفلسفات. ولا أقول بنقد العقل الاسلامي كما يفعل أركون، إذ العقل الاسلامي ليس واحداً، بل هو عقل مركب وملتبس، متعدد ومتناقض، ليس فقط بين مدرسة ومدرسة أو بين علم وآخر، بل لدى المفكر الواحد عينه، إذ العقل لاينفصل عن اللامعقول الذي هو قاعه ومادته التي يتغذى منها ويشتغل عليها.

على جانب آخر أسعى إلى تجاوز ثنائية المادية والمثالية التي انشغل بها حسين مروة وطيب تيزيني، لكي استكشف البُعد المثالي والمنطق اللاهوتي في أنظمة الفكر وأنساق المعرفة. كذلك لا أقول بفكر واقعي كما يقول نصر حامد أبو زيد، إذ لكل نص سلطته ووقائعيته. وأخيراً إنني لا أتعامل مع نصوص التراث بصورة انتقائية لكي أميز بين ما يصلح للعصر ومالايصلح، كما يفعل زكي نجيب محمود، إذ لايوجد في الموروث والمأثور نصوص صالحة وأخرى غير صالحة، بل هناك قراءات للنصوص خصبة وثمينة وأخرى على العكس من ذلك. أما طه حسين فقد كان، في نظري، أقل أدلَجة للتراث منا نحن المعاصرين، ولكنه لم يكن يمتلك الترسانة الفكرية التي نمتلكها نحن اليوم بفعل الثورات المنهجية والطفرات المعرفية التي شهدتها الفلسفة وعلوم الانسان.

والأهم من ذلك كله أنني أسعى الى التحرر من هواجسي التراثية وهواماتي حول الهوية. من هنا لا أتعامل مع النصوص الموروثة كمرجعيات مقدسة او كسلطات معرفية نهائية، بقدر ما أتعامل معها كرؤوس اموال رمزية عليّ أن أحسن صرفها وتحويلها، بما يتيح لي أن أعيش في زمني وأنخرط في مشكلات عصري وأسهم في صناعة عالمي. بكلام آخر: لاأعود الى

النصوص، قديمة كانت أم حديثة، لذاتها ولا لكي أتواصل معها بداعي الحفاظ على الهوية، بل أعود اليها بوصفها حقولاً للعمل والتنقيب، أو إمكانات للقول والتفكير او التعبير، تتيح بالعمل عليها تجديد المفاهيم والمواضيع أو ابتكار المناهج والاساليب

* الاقتصاد الرمزي

٨ ـ من ضمن المشاريع الثقافية المطروحة داخل الاقتصاد الرمزي، ثقافة مابعد الكولونيالية (مابعد الاستعمار او مابعد الاستيطان). الى أي مدى تلعب هذه الثقافة دوراً في بلدان العالم الثالث؟ ومامدى تأثيرها على الثقافة التي أنتجت داخلها؟

ـ من جهتي لا أميز بين الثقافات على أساس استيطاني أو كولونيالي، تماماً كما أنني لست مع تجنيس الافكار والمعارف. وإذا كان لابد من التفريق والتصنيف، فانني اميز بين ثقافة جامدة ومغلقة تشتغل بتكرار نفسها والمحافظة على معطياتها، وبين ثقافة أخرى مفتوحة تمارس حيويتها وازدهارها، بامتلاكها القدرة الدائمة على تجديد أنظمة المعنى ومنظومات المعارف، أو على تغيير أنماط التفكير وأساليب التعبير.

أما الاقتصاد الرمزي أو السوق الرمزية أو رأس المال الرمزي، فهي مفاهيم بلورها عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو لتفسير الكثير من الظاهرات والممارسات والاستراتيجيات في المجتمعات البشرية، مثل مظاهر التقديس، أو الحصول على شهادات الإيمان، أو الرغبة في الزهد والتجرد، أو ارتكاب جرائم الشرف، أو الأعطيات والهبات، أو انتخابات ملكات الجمال، أو التعلق بالشارات والتهافت على الألقاب العلمية أو الأخلاقية أو الاجتماعية، وسواها من الاستثمارات الرمزية التي تنتج الجاه والنفوذ وتولّد التمايز والتفاوت بين الأفراد والجماعات.

من هذه الوجهة يمكن القول بأن المجتمع البشري هو أشبه بمعمل لانتاج القيم والسلع الرمزية. من هنا يلعب الاقتصاد الرمزي دوراً مزدوجاً: فهو يحجب من جهة علاقات الانتاج المادية والمنافع الاقتصادية العادية، بعد أن يحولها الى قيم رمزية، أي إلى مبادئ أو عقائد أو فضائل.. وهو يجعل، من جهة أخرى، علاقات السيطرة مشروعةً أو مُحبَّبة، كالعلاقة بين رجالات الدين ورعاياهم من المؤمنين، أو العلاقة بين زعماء الاحزاب النضالية ومناصريهم، أو حتى العلاقة بين العاملين في القطاع الثقافي وقرائهم. بهذا المعنى يشكل الاقتصاد الرمزي ممارسةً خيميائية تُحيل لعبة السيطرة الى قيمة، أو تُحوِّل المهن المولدة للمال والمنصب والجاه الى رسالات تَعِد بالخلاص أو تدّعي امتلاك مفاتيح الحقيقة والسعادة، كما هو شأن المؤسسات الدينية والاحزاب العقائدية، أو كما هو أيضاً شأن الكُتاب والمثقفين الذين يمارسون نوعاً من العنف الرمزي بقسمتهم البشر بين مبدعين هم أهل الثقافة والكتابة، وغير مبدعين هم الأكثرية الساحقة من الناس.

لاشك أن التوظيفات الرمزية هي أقوى ما يكون في المجتمعات التي لم يَسُد فيها اقتصاد السوق وعقلية الحساب والربح، كما هو شأن أكثرية المجتمعات في العالم الثالث ومنها المجتمعات العربية، بالطبع، حيث تزدهر الاستراتيجيات والاستثمارات الرمزية. ولكن لامجتمع يخلو في النهاية من شكل من أشكال الاقتصاد الرمزي. إذ المجتمع على ما يعرِّفه بيار بورديو هو "مساحة رمزية". وهذا شأن المفاهيم القوية والهامة، فهي تخرق الكثافات وتبدد الغشاوات، بقدر ماتمتلك قدرة على الكشف والاضاءة. وهذا مايمنحها أهميتها وقيمتها: إنها تتيح لنا أن نعرف ما لم نكن نعرفه من أمر ذواتنا أو اجتماعنا أو عالمنا. ولذا فهي تخترق حواجز اللغات وتتعدى التقسيمات الثقافية والعرقية.

نقد الفكر الأحادي(*)

علاقة بالحقيقة

** في حديثك عن نظام المعرفة ذكرت أن ثمة مجالين: مجال العقل ومجال الغيب تنتظمهما علاقة جدلية. والسؤال: كيف يكون الغيب مجالاً للمعرفة؟*

ـ من المعلوم أن الرؤية الاسلامية تميز بين عالمين: عالم الشهادة وعالم الغيب. والأول هو من اختصاص العقل بأدواته الاستدلالية وقياساته البرهانية. أما عالم الغيب فإنه متروك للوحي والنبوة، او للمعرفة الذوقية القائمة على الحدس والالهام.

هذا ما نجده مثلاً لدى ابن خلدون الذي يعتبر أن العقل يمارس فاعليته ويكتسب مصداقيته في مجاله الخاص الذي هو عالم الحس والشهادة. وهذا ما نجده أيضاً في الفكر الحديث عند الفيلسوف كنط الذي يعتبر أن العقل يُستخدم بصورة صحيحة ومشروعة فقط في عالم التجربة. ربما من هنا كان قولي إن العقل لايقطع، معرفياً، في مجال الغيب إن إثباتاً أو نفياً.

ومع ذلك فنحن نتجاوز الآن هذه النظرة إلى العقل، بمعنى أن المعرفة العقلية ليست قاطعة ولا يقينية حتى في مجال التجربة وعالم الشهادة ، إذ المعرفة ليست مسألة موضوعات ينبغي تصورها على نحو دقيق ومطابق ، وإنما

(*) حوار أجراه تركي الماضي المحرر الثقافي في صحيفة "الجزيرة" السعودية، خلال مشاركتي في مهرجان الجنادرية الثقافي، في النصف الأول من شهر آذار ١٩٩٧.

ماهي مسألة موضوعات تتشكل بقدر ما يجري التفكير فيها. والأحرى أن نتحدث عن صيغ ونماذج ينشئها العقل تسهم في إنتاج الواقع المراد معرفته عبر المعادلات والتمثلات. وهذا ما يقود إلى تجاوز ثنائية التضاد بين عالمين مرئي وغيبي، لكي نرى إلى الكائن في تردّده بين الحضور والغياب، أو بين الكشف والحجب، أو بين الهوية والمغايرة. بهذا المعنى لاشيء ينكشف بالكلية، ولا موجود يخلو من بُعده الغيبي، ولا عالم يبقى على ماهو عليه بعد معرفته، والمقصود بذلك عالم الانسان المفتوح دوماً على المجهول واللامتوقع مما يحدث ويتشكل أو مما يصنع وينجز.

وهكذا ليست المعرفة مجرد درك للموجود أو كشف للمحجوب، أي ليست عبارة عن تصوراتنا للعالم، على ما فهمت العلاقة بين المعرفة والعالم، في مطلع العصور الحديثة، بقدر ما هي عملية خلق يعاد معها تشكيل العالم عبر أنظمة العلامات وانساق المعلومات، او عبر الأبنية الرمزية والمنظومات العقائدية، أو عبر الخرائط الدلالية والشبكات المفهومية. ولذا تغير الآن الموقف من المعرفة ، فلم تعد المسألة كيف يكون الغيب مجالاً للمعرفة، بل المشكلة أن كل نتاج فكري أو معرفي، إنما يفتح مجالات للوجود، أو ينشئ علاقات مع الحقيقة، تتغير معها مناهج المعرفة وأدواتها بقدر ما تتغير موضوعاتها ومضامينها.

العقل ولا معقولاته

** ألا تعتقد بأن كثيراً من المشروعات الفكرية العربية لنقد التراث تتعامل وبمثالية ساذجة مع أداة وحيدة للبحث والرؤية هي العقل؟*

_ ما أراه هو أن الانسان عندما يفكر في أمر أو يعالج مسألة ، إنما يستخدم كل طاقته الرمزية وبناه الذهنية وملكاته الادراكية، كالنطق والفهم والخيال والذوق والحساسية .. وهي كلها مصادر لنشاطات وممارسات لغوية ومعرفية أو جمالية مختلفة بقدر ماهي متداخلة ومتشابكة . بهذا المعنى لا انفكاك لأحد عن عقله، ولا معرفة ممكنة من غير الحواس، تماماً كما أنه

لامجال لصنع الأفكار ونحت المفاهيم من غير خرائط اللغة ونماذج المخيلة أو مفاعيل الذائقة.

ولكن هناك فريق من أهل العقل ودعاة العقلانية يعتقدون بوجود معارف عقلية صرفة، قائمة على الأدلة والبراهين ، متحررة من اثر الأوهام والخيالات والأهواء، ليس فقط في مجال الرياضيات، بل في مجال الفلسفة أو علم الكلام أو الفقه أو اللغة.. على ماهو شأن الذين يحدثوننا عن أنظمة برهانية مقابل أنظمة عرفانية أو بيانية. وهؤلاء يتطرفون في استخدام العقل ويتعاملون معه بطريقة غير معقولة ، تنطوي على الكثير من الاختزال والتبسيط وربما السذاجة. ومن يفعل ذلك لايحسن سوى تلغيم عقله. ذلك انه لا انفكاك للعقل عن اللامعقول الذي هو مادة العقل التي يتغذى ويشتغل عليها. وهذه مهمة العقل في الاساس: لا أن ينفي اللامعقولات بل أن يعمل عليها لتصييرها معقولة ومفهومة. خلاصة الجواب: آن لنا أن نعيد النظر في إشكاليةالمعقول واللامعقول. إذ لاأحد يتخلى عن عقله. وإنما الفرق بين واحد وآخر هو بين عقلين: عقل مغلق ودغمائي أو أحادي واستبدادي مقابل عقل تركيبي يقبل التحاور والتفاعل وينفتح على التعدد والمغايرة. إنه فرق بين عقل غير منتج يقع أسير نماذجه الجاهزة أو قوالبه الجامدة أو مقولاته المطلقة، مقابل عقل فعّال قادر على الابتكار والانتاج، عبر تجديد مناهج النظر وأنظمة المعرفة وأدوات الفهم..

مفارقة فاضحة

** هل يمكن أن يقدم الفكر والمفكرون إسهامات عملية على مستوى الشارع والمشهد اليومي لتحويرالنفسية العربية المتوجسة من داخلها على الدوام والصانعة لأعداء تخليين لها كهوية مرضية تلازمها . ثم كيف يمكن تحقيق هذه المساهمة إن كان ثمة إمكان لذلك، ولنأخذ مثالاً مشهد بيروت الطائفي ومفكري لبنان الكثر؟*

ـ لاشك أن إسهامات المفكرين في تكوين المشهد على مستوى الرجل العادي والواقع اليومي، تكاد تكون معدومة. وهنا تكمن المفارقة الفاضحة: فالمثقفون على وجه العموم يعتبرون أنفسهم معنيّن بهموم الناس ومشكلات المجتمع، بل هم يمارسون وصايتهم على القيم العامة المتعلقة بالحقيقة والحرية والعدالة.. غير أن الناس في القطاعات الأخرى، يتصرفون، على العكس، أي لاتعنيهم مشاريع المثقفين بشيئ. من هنا عدم اهتمامهم بالأعمال والنشاطات الثقافية.

لنأخذ مثالاً على ذلك المؤتمرات الثقافية المزدهرة الآن في العالم العربي مشرقاً ومغرباً، والتي يجمع المؤتمر الواحد منها عادة عشرات الباحثين والمفكرين من جميع الاختصاصات. فمع أن هذه المؤتمرات تتعدى البحث في الشأن الثقافي الخاص، إلى البحث في قضايا المجتمع العربي وربما الانسان العربي، فإن أثرها يبقى محصوراً داخل القطاع الثقافي. لاشك أن لها فوائدها بالنسبة الى المشاركين فيها، بقدر ما تتيح للواحد أن يمارس حيويته في التفكير، وبقدر ما تتيح أيضا احتكاك الأفكار وتفاعل الأراء في مناخات من الحوار الخصب والنقاش المثمر. ولكن لم يحصل حتى الآن أن خرق مؤتمر ثقافي او لقاء فكري جدار العزلة لكي يستأثر باهتمام رجل الشارع أو الرأي العام. وهذا دليل على فقدان المصداقية وانعدام الفاعلية ، لدى أهل الفكر، لجهة ادعاءاتهم النضالية وأدوارهم الاجتماعية الإصلاحية أو التغييرية.

هل يعني ذلك أنه لادور بعد الآن لأهل الفكر يمارسونه؟ بالطبع لا! وإنما يعني أن عليهم أن ينخرطوا في نقد نماذجهم في الرؤية والتصنيف، وأن يعيدوا النظر في مفهومهم للعمل الثقافي، بحيث يتخلوا عن ممارسة الوكالة الخلقية عن الناس أو الوصاية العامة على شؤون البلاد والعباد.

ماهو دورهم إذن؟

أن يعملوا بخصوصيتهم كممتحين للأفكار والمعارف، وأن يظهروا ميزتهم بخلق البيئات المفهومية التي تزيد من إمكانات التواصل والتفاهم، سواء

بين الأفراد أو بين المجموعات، وعلى نحو يحدّ من تعصّب الطوائف وانغلاق الجماعات الأهلية ، كما يحد من استبداد الحكومات والسلطات السياسية. فهأن المجتمع، أي مجتمع كان، أن ينتج التكتلات والعصبيات، سواء على أساس طائفي أو قبلي أو طبقي أو نقابي، كما في لبنان وسواه من البلدان. بهذا المعنى فالمجتمع هو جملة من الطوائف والسلطات أو الفاعليات. وأهمية الفكر والمفكرين هو العمل على توسيع المجال العمومي والفضاء العقلاني أو الحيّز المدني، بالسجالات التي ينخرطون فيها أو بالإشكاليات التي يصوغونها أو بالعوالم المفهومية التي يشكلونها، وعلى نحو يؤدي إلى مضاعفة إمكانات اللقاء والتواصل أو التعارف داخل المساحة الاجتماعية. بكلام آخر: ليس المفكرون حُراس القيم العامة بقدر ما هم عاملون على فتح مجالات وآفاق، تسهم في إنتاج القيم المشتركة التي تتيح للواحد أن يتقبل الأخر وأن ينخرط معه في علاقة تفاعل خلاق أو تبادل مثمر.

هل لعب المفكرون مثل هذا الدور الايجابي في لبنان أو في غيره من البلاد العربية؟ بالطبع هناك أفراد لم ينخرطوا في التجمعات الأهلية أو يستسلموا للعصبيات الطائفية، بل ظلّوا في أحلك الظروف يمارسون علاقتهم بهويتهم بصورة حرة ومفتوحة من خلال فكرهم النقدي وحرصهم على استقلاليتهم وسعيهم إلى تشكيل لغاتهم المفهومية والتواصلية. ولكن هؤلاء هم القلة القليلة. والامر لايقتصر على لبنان وحده، بدليل ما نشهده من حروب أهلية في غير ساحة عربية . فالأكثرون من أصحاب المشاريع الثقافية قد انخرطوا في الصراعات وساهموا في إذكاء العصبيات، وأعني بهم الذين تغلبت عندهم إرادة الهوية والعقيدة على إرادة المعرفة والكشف، والذين حوّلوا مقولاتهم وشعاراتهم إلى متاريس فكرية ومعسكرات إيديولوجية. فكانوا بذلك ضحية أفكارهم بقدر ما شكلوا جزءاً من أزمةالمجتمع ومأزق الثقافة. وهذا هو المسوّغ الذي يحمل المرء على ممارسة النقد على جبهة الثقافة والفكر.

اللغة التفاهمية

** في ضوء نقد علي حرب للمثقف والنخبوي العربي واتهامه لمشاريع ثقافية بأنها خرافية لاتتعاطى مع الواقع.*

السؤال: هل يكتفي مثقفون وتنويريون عرب مثل علي حرب بنقد المشاريع الثقافية دون تقديم طروحات عملية مقابلة يهيء لها الفهم والتشريح للمشاريع المنتقدة؟

ـ لابد من إيضاح معنى النقد بالقول إنه ليس مجرد نقض أو نفي ولاهو مجرد سلب أو هدم. وإنما هو سبر إمكانيات للوجود والحياة تفتح مجالات جديدة للتفكير والعمل، بقدر ما تتيح قول ما يمتنع قوله أو فعل مالم يكن بالمستطاع فعله. ولذا فإن كلمة "النقد" تمارس نوعاً من الخداع، إذ هي تدل على السلب أو تفيد القدح بالمعنى العادي، في حين أن النقد، خصوصاً بمعناه التفكيكي، هو ممارسة فكرية في منتهى الخصوبة والفاعلية على الصعيد المفهومي، إذ هو يتيح لنا أن نفسر ما يحتاج إلى تفسير مما هو مفاجئ أو غير متوقع، بقدر ما يتيح تفكيك آليات العجز أو فضح منطق الهشاشة ومغادرة مواقع الهامشية.

مثلاً نحن لاننتقد العقل التنويري، لكي نتخلى عن مواقفنا العقلانية أو لكي نتراجع عن مكتسبات الأنوار، بل لكي نفسر تراجع محاولات العقلنة أو لكي نفهم مأزق مشروع التنوير، بالكشف عن الآليات اللامعقولة للعقل أو عن الممارسات المعتمة للتجارب التنويرية، أي كل ما أفضى إلى تأليه العقل والتعامل معه كمرجعية مقدسة، ومن قدّس شيئاً ، وقع أسيره أو ضحيته.

كذلك لاننتقد مقولة الحرية لكي نبرّر واقع الاستبداد، بل لكي نبيّن أن الحرية قد مورست بصورة هشة أو بصورة استبدادية، بقدر ما تعامل معها دعاتها وعشاقها كتهويمات إيديولوجية أو كهوامات نضالية مجردة من أبعادها السلطوية المؤسّسية أو من مضامينها الانتاجية ومفاعيلها الابداعية. فالمر

لايملك حريته، ما لم يشكل سلطته ويمارس فاعليته وحضوره في مجال عمله أو على مسرح وجوده، عبر الخلق والانتاج أو على سبيل الفيض والازدهار. وهذا شأن مشروع التقدم: لقد ترجم على أرض الواقع تخلفاً وقصوراً، بقدر ما جرى التعامل معه كفكرة مسبقة أو كنموذج تام وجاهز. وأخيراً، هذا شأن الوحدة: لقد أنتج الفكر الوحدوي أو التوحيدي على أرض الممارسة فرقة وشرذمة أوفتنا وحروباً، بقدر ما جرى التعامل مع مقولة الوحدة بعقلية اسطورية أو بمنطق أحادي تبسيطي. في حين أن عمل التوحيد ينطلق من الاعتراف بواقع الاختلاف، للاشتغال عليه بعقل تواصلي وفكر تركيبي ومنطق تحويلي. وهكذا فإن النقد يفتح إمكانيات جديدة للقول والتفكير او للعمل والتدبير.

وهذا ما بوسع العامل في مجال الفكر أن يفكر فيه أو يفعله: الاهتمام بتغيير الأفكار والمفاهيم من أجل تغيير العلاقة بالواقع والمساهمة في تحويله. ومن الطبيعي أن التغيير المجتمعي، سواء على مستوى عملي أو على أي مستوى آخر، ليس مسؤولية المثقفين وحدهم. وإنما هو نشاط حضاري وثقافي تنخرط فيه كل القطاعات والفاعليات، وكل المشروعيات والسلطات التي يتشكل منها الفضاء الاجتماعي. وهنا يتبدى وهم النخب الثقافية في مشاريعها التنويرية والتحريرية او التنموية والوحدوية. لقد احتكرت هذه النخب قول الحقيقة وحق الدفاع عن القيم العامة والحقوق الأساسية، وتوهمت وماتزال تتوهم أنها تملك مفاتيح النهوض والتقدم أو التغيير والتحديث، فكانت النتيجة: ممارسة التمايز والاصطفاء، أو إعادة إنتاج التفاوت والاستبداد، أو الانتهاء إلى العجز والعزلة والهامشية.

هذه هي ثمرة مفاهيم النخبة والصفوة والطليعة. من هنا كان قولي في كتابي "أوهام النخبة": مشكلة النخب المثقفة تكمن في نخبويتها بالذات. إذن علينا نحن المثقفين أن نعيد الأمور إلى نصابها، بحيث نتعامل مع أنفسنا بوصفنا

قطاعاً من قطاعات المجتمع، نشتغل بإنتاج الأفكار والمعارف، وتتميّز بابتكار الصيغ العقلانية وتشكيل اللغات التفاهمية والمجالات التواصلية.

منهج احادي

* *بغض النظر عن قرارات الجامعة المصرية والقضاء المصري إزاء نصر حامد أبو زيد. ماهي ملحوظاتك النقدية على مشروعه النقدي لقراءة التراث؟*

ـ أودّ القول في البداية بأن ماأدين به نصر حامد أبو زيد ينطوي على جرأة فكرية أكثر مما ينطوي على جدّة معرفية. فالأشياء المهمة عنده، كتحليله لآليات النص في تثبيت سلطته، لم تستلفت نظر خصومه من الأصوليين.

بالنسبة إلى ملحوظاتي على مشروعه النقدي أوجزها بالنقاط الآتية:

ـ كان بوسع أبو زيد أن يكون أكثر رويّةً ومرونة في تعامله مع الشأن الغيبي والقدسي، خصوصا وأنه لاأحد يمتلك مفاتيح الحقيقة. من هنا فأنا أعيد النظر في إشكالية العلماني والديني التي يشتغل بها أبو زيد لكي أميز بين الفكر النقدي من جهة والفكر الأحادي من جهة أخرى أكان دينياً أم علمانياً.

ـ لاأقول مع أبو زيد على نحو حازم قاطع بأن المنهج اللغوي هو المنهج "الوحيد" لدراسة النص التراثي. فالمناهج الملائمة كثيرة، ولكل منهج فاعليته في الدرس والتحليل أو في الشرح والتفسير.

ـ يعتبر أبو زيد أن النصوص هي نتاج الواقع وأنها ترتبط به، إمّا لكي تراعي قوانينه وتتلاءم مع حركته ، كما هو شأن الفكر الواقعي والجدلي، أو لكي تفارقه وتنعزل عنه كما هو شأن الفكر الغيبي أو المثالي. من جهتي لاأميز بين فكر واقعي وفكر مثالي، بل أعيد صياغة إشكالية الفكر والواقع لأقول بأن الأفكار هي وقائع خطابية وأن عالم الانسان هو نتاج رمزي وفضاء دلالي. من هنا لاأقول بجدل النص والواقع كما يقول أبو زيد، بل أعتبر أن للنصوص وقائعيتها التي بها تخرق عصور المعرفة وحواجز الثقافة في الزمان وفي المكان ، على ماهو شأن النصوص الهامة أو الخارقة . الأمر الذي يجعلنا نعود إليها

للاشتغال عليها وتجديد المعرفة بها. بهذاالمعنى كل نص قوي يشكل إمكانية للتفكير، شرط أن نقرأه قراءةً منتجة وفعالة أو حديثة وراهنة.

ـ يتعامل أبو زيد مع المقولات الحديثة كالتنوير والتقدم والعقلانية والحرية، بعقل إيديولوجي أي بمنطق الدفاع والنضال أو بعقلية التبشير والترويج. في حين أن المطلوب هو إعادة إنتاج المفاهيم على أرض الممارسة وفي أتون التجربة، على نحو يؤدي إلى إغنائها وتوسيعها، بحيث لا تعود بعد التجربة الغنية والخبرة الوجودية الأصيلة على ماكانت عليه قبل ذلك، بل يُعاد فهمها بإعادة ترتيب العلاقة معها في ضوء الأحداث والمتغيرات. من هنا يقع أبو زيد في ما يأخذه على خصومه، أعني التفكير بمنطق أصولي وعقل استلابي، إزاء عصر الأنوار ومشاريع الحداثة ونماذجها . والاستلاب يفضي إلى مزيد من الانتهاك للمبادئ والشعارات، أي إلى مزيد من الارتداد على الأهداف والمقاصد.

ضعف المحافظة

** على هامش كتابك "الحب والفناء"، تأملات في العشق والمرأة والوجود، دعني أسألك بصراحة: إلام تعزو تحجيم خطاب الحب العربي ومصادرته في الحقبة المعاصرة، رغم ازدهار هذا الخطاب في العصور الاسلامية المبكرة؟!*

ـ دعني أقول إن نظرة العرب إلى الجسد والشهوة والحب، كانت في الماضي أكثر انفتاحاً وربما أكثر خصوبة، من نظرتنا نحن اليوم. والشاهد على ذلك أن ما ورد في خطابات بعض العلماء بخصوص الحب والعلاقة بالجسد أو المرأة ، لايجرؤ عالم معاصر على قوله. ومن التكرار أن أقول بأنني أفسّر ذلك من خلال ثنائية القوة والضعف، أو الازدهار والانحسار. فالعرب كانوا يومئذ في طور قوتهم وازدهارهم، يمارسون توسعهم وعالميتهم عبر الخلق والانتاج المادي أو الرمزي ، التقني أو الفكري. والقوي لايحافظ، بل يتميز بالقدرة

على النمو والتحدد، ويفكر بالتوسع والانتشار، وحده الضعيف يميل إلى المحافظة والحجب أو الانغلاق.

سلطة الاسم

* *يقول النفري : "إذا سميتك فلا تسمّ"، وتقول حكمة هندية "اسمك الشخصي هو مصيرك". والسؤال : كيف يمكننا أن نفهم القوى والظلال الخفية التي يمارس من خلالها الاسم سلطته الهائلة؟ هل كان لهذه السلطة لاسمك مثلا تحريضها الدافع لسلوك كتاباتك وفكرك النقدي؟*

ـ عالم الانسان هو كون من العلامات وفضاء من الدلالات، أي هو عالم منسوج من العلاقات المتشابكة بين الدال والمدلول أو بين العلامة والمرجع او بين الاسم والمسمّى . ولقد كانت الأسماء أوّل ماتعلّمه الانسان، بحسب الرواية الدينية. وتأويل ذلك أن العلامات والرموز والأسماء هي الأحداث الأولى والوقائع الأصلية التي انبثق معها وعي الانسان وتشكل منها عالمه. والحدث / الإسم يملك وقائعيته، كأي حدث، أي هو واقعة تفرض نفسها وتترك أثرها أو تمارس سلطتها.

وهذا شأني مع إسمي بل أسمائي. إنها جزء من عالمي وعناوين دالة على شخصيتي. والدال يسهم في تكوين المدلول بما يختزنه من المعاني والدلالات أو بماله من الظلال والترجيعات. بهذا المعنى ليس الاسم مجرد بطاقة أو رمز يشير إلى صاحبه. وإنما له مفعوله وأثره. ومفعول الاسم يشبه "مفعول الفراشة" إذا جازت المقارنة. فكما أن رفة من جناح فراشة، لاحساب لها، تحدث في مكان معين،يمكن أن تولّد سحابة ممطرة في مكان آخر غير متوقع، كذلك فالاسم الذي يطلق على المرء، من غير اعتبار، يمكن أن يكون له أثره الكبير عليه من حيث لايحتسب.

وهذا ما يجعلني أقول بأنه لولا أسمائي وألقابي التي تُنسب لي أو تلحق بي ما كان لي أن أكون ما أنا عليه، أو أن أصير إلى ماصرتُ إليه، خصوصاً

في بلد كلبنان ، حيث الاسمُ يرمز إلى هوية الشخص الدينية أو الطائفية. وكانت أسماء بعض الناس ، إبّان الحرب، ترسم مصائرهم، فتجني عليهم وتجلب لهم الموت المحتّم. من هنا كانت الحرب في لبنان، بمعنى من المعاني، حرباً على الأسماء والرموز أو دفاعاً عنها.

لايعني ذلك بالطبع أن أسماءنا تصنع أقدارنا، بقدر ما يعني أن الاسم الذي لاتنفك عنه له كينونته وحقيقته، كما له سلطته وحجْبه. فلا ينبغي تجاهله، حتى لانقع أسراه. فالكائن لايستغرقه إسمٌ أو رمز أو لقب، فكيف بالانسان الذي يقيم مع ذاته علاقة حرة ومفتوحة، تحمله باستمرار على زحزحة المعنى وتغيير الدلالات.

القسم الثاني

الفلسفة والحدث

تمهيد

تمهيداً، أُشير إلى أن هذا الحوار، حول واقع الفلسفة ومشكلاتها، يجري مع شخص واقعي ومتخيل في آن. فهو شخص واقعي، بقدر ماأُيحيل الحوار إلى أناس حقيقيين أتحاور معهم، أو إلى كُتاب معروفين أقف منهم موقف النقد والسجال. وهو من جهة أخرى شخص متخيل، بمعنى أنه شخص مفهومي يلازم الذات المفكرة، فيما هي تفكر فيه وتقرره أو تحكم عليه. وهذا الشخص هو أشبه بالسوفسطائي الذي يقبع فينا ويحرجنا بأسئلته واعتراضاته، أو أشبه بطيف نقع تحت تأثيره ونفكر بواسطته أو باسمه. ولكل مفكر طيفه.

١ ـ ماحدث فلسفياً

** لنبدأ الحوار بالسؤال عن إعلان هيدغر عن "نهاية الفلسفة": ألم يبلغ هذا القول نهايته؟*

ـ لاشك أن الفلسفة ماتزال حية، شاهدة بذلك على جدارتها وقدرتها على الصمود في مواجهة الأسئلة والأزمات. وقد ازدهر الفكر الفلسفي، سواء مع هيدغر أو بعده، في غير مكان من أرض الفلسفة، خصوصاً في فرنسا، حيث أزهر النشاط الفلسفي أعمالاً خارقة مع فوكو ودلوز ودريدا.

ويكفي أن نذكر اليوم أن كتاباً مثل "عالم صوفي"، للنرويجي جوستاين غاردر، قد عرف رواجاً منقطع النظير، خصوصاً بين الأجيال الجديدة، مما يدل على أن الفلسفة تشكل مطلباً وجودياً، كما كانت على الدوام. ومع ذلك فإن قول هيدغر بنهاية الفلسفة ليس مجانياً، بقدر ماهو قراءة لما حدث على ساحة الفلسفة وبدّل الأمور رأساً على عقب.

** أي حدث تقصد؟*

ـ اقصد ماحدث، فلسفياً، منذ نيتشه، وخصوصاً في النصف الثاني من هذا القرن، مادامت الفلسفة هي مدار السجال.

** فما الذي حدث؟*

ـ أنت تعلم أننا نعيش اليوم تحولات هائلة في أكثر النشاطات البشرية. ثمة ثورات وانفجارات حصلت، سواء في المعلومات ووسائل الاتصال أو في صنع الأدوات واستخدام التقنيات، قد بدّلت وجه الحياة على الأرض، وربما هي تطرح على بساط البحث لأول مرة مصير الحياة والأرض. كذلك ثمة طفرات معرفية تشهدها فروع العلم، سواء في مجالات الطبيعة أو في مجالات الإنسان، قد غيرت مفهومنا للطبيعة وللإنسان، بقدر ماغيرت علاقتنا بالعلم والمعرفة.

وهذا مايحصل على أرض الفلسفة بالذات. ثمة انفجارات وتصدعات تحصل، أو هي قد حصلت في اللغة والخطاب والصروح الفكرية العريقة، كان من نتائجها أن انفلقت أسس للمعرفة، وانهارت أبنية للفكر، وتهافتت أنساق منطقية، وانقلبت معايير سائدة، وتساقطت قناعات راسخة، وتبددت أوهام وأطياف خادعة. وكل ذلك جرى على نحو لم تعهده الفلسفة، ربما منذ عصر النهضة، بل منذ النشأة الأولى. لأن ماحصل يطال الثوابت المستقرة في الذاكرة الفلسفية منذ أفلاطون. هذا ماقام به على نحو خاص فلاسفة الحفر والتفكيك، الذين حاولوا أن يفككوا الفلسفة كمؤسسة للحقيقة، أو كخطاب للكينونة، أو كملكوت للعقل، أو كسُلّم للقيم، أو ككلام على حضور المعنى ومركزية الأنا، الأمر الذي جعل الحقيقة أقل حقيقية، والمعنى أقل قصدية، والعقل أقل معقولية، والمفهوم أقل مفهومية، والخطاب أقل تنصيصاً، والكائن أقل تماثلاً ووحدة وتناغماً.

* *إذن ماالذي بقي من الفلسفة؟*

ـ دعني أقول: ماجرى هو حدث هائل غير علاقتنا بالفلسفة من جميع النواحي، بمعنى أن الفلسفة لم تعد اليوم على ماكانت عليه أيام ديكارت أو كنط، لا من حيث اللغة والمصطلح، ولا من حيث المفهوم والممارسة، ولا من حيث المهام والأغراض. نحن فعلاً إزاء تحول كبير هو مصدر الحيرة والالتباس، ومثار التساؤل والتشكيك. وهذا شأن النبأ العظيم أو الحدث الهائل: يُختلف فيه على الدوام، إذ هو من الغنى والكثافة والحدة والتنوع والاختلاط والتعقيد، مايجعله غير قابل للاحتواء والاختزال، ولهذا فهو موضوع لقراءات لا تتناهى أو لترجمات لا تتوقف.

هذا ماحدث باختصار. ولاشك أن المواقف منه تختلف وتتفاوت، بين فاعل وقابل، أو بين مصدّق وغير مصدق، تماماً كما جرى الاختلاف حول الصعود إلى القمر. فهناك من صنع الحدث، وهناك من اندهش، ولكنه صدّق واعترف في النهاية. وهناك من حاول أن يقرأ دلالة الصعود، وأن يفكر في

نتائجه أو يرصد احتمالاته. ولكن هناك من لم يصدّق ماحدث ولا يزال غير مصدق. وهذا شأن الموقف من الفلسفة المعاصرة التي تشكلت بدءاً من نيتشه: هناك من أسهم في صنع هذه الحداثة الفلسفية الجديدة أو البعدية، أي المنسوبة إلى "مابعد الحداثة" بحسب المصطلح المتداول. وهناك من يقرأ ويندهش بما تنطوي عليه من الكشوفات الرائعة والتنقيبات المذهلة. وهناك آخرون يحاولون استثمار العدة المعرفية التي أتت بها في قراءة الأحداث والعالم، وأعني بهم الذين يسعون إلى صنع حداثتهم وممارسة عالميتهم. ولكن ثمة فريق لم يعترف أو لا يصدق بما جرى، وأعني بهمْ الأكاديميين والمدرسيين والسلفيين، وسواهم من أصوليي الفلسفة كما أسميهم، شأنهم بذلك شأن من لا يزال غير مصدق بالصعود إلى القمر.

* *ولكن أخشى أن تخدعني بهذه المقارنة التي لا تخلو من الجاذبية. أريد العودة إلى ماقلته عن تفكيك الفلسفة كخطاب للعقل أو كموسسة للحقيقة: فما الذي تعنيه بأن العقل بات أقل معقولية؟ أليس هذا هدماً لأسس العقلانية إذا استعرنا عبارة هابرماس؟*

ـ لا ينبغي تبسيط الأمور، وإنما ينبغي أن نقرأ فيما تعنيه العبارات. ومعنى القول بأن العقل هو أقل عقلانية مما نحسب، أن العقل ليس جوهراً نقياً خالصاً من شوائب اللاعقل، بل هو علاقته باللامعقول واشتغاله عليه. وهذه العلاقة تتجسد فيما نسميه اليوم العقلانيات، أي أنماط التفكير أو نماذج الفهم والتفسير. والعقلانية التي تكون ملائمة أو فعالة في مجال ما أو في عصر ما، قد تمسي ضيقة أو قاصرة أو معيقة عن فهم العالم وتفسيره أو تغييره في مجال آخر أو في عصر آخر. من هنا تنشأ الحاجة إلى نقد العقلانيات وتفكيكها، بغية الكشف عما تنطوي عليه علاقتنا بالفكر والحقيقة والفلسفة.. فالعقل إذا تحجر يصبح عبئاً وقيداً على صاحبه، ولو كان يشتغل بالفلسفة أو معدوداً بين أهلها.

* *هل العلاقة بالحقيقة تتغير هي أيضاً؟ وكيف يحصل هذا التغير؟*

ـ الفكر بما هو نشاط معرفي، هو علاقة بالحقيقة، لأن الحقيقة هي موضوع المعرفة، ولهذا تتغير علاقتنا بالحقيقة بقدر ماتتغير علاقتنا بفكرنا. وقد تغير الأمر عما كان عليه في هذا الخصوص: فنحن لا نقول اليوم إن الإنسان يعرف الحقيقة، بقدر مانقول إنه يصنع الحقيقة بفكره، سواء عبر المجاز والاستعارة، أو عبر الألوان والأشكال، أو عبر المقولة والمفهوم، أو عبر الآلة والتقنية، أو عبر الصورة والشاشة، كما يجري اليوم بعد الثورة التي حصلت في وسائل الاتصال والاعلام.

* *يفهم من كلامك أن الحقيقة ليست ثابتة بل متغيرة، فكيف يمكن في هذه الحالة إثباتها والكلام عليها؟*

ـ لا أقول بأن الحقيقة متغيرة ولا ثابتة، بل أوثر تجاوز هذه الثنائية لأقول، قولي الخاص، بأن الحقيقة هي "ثابت" من الثوابت الفلسفية، بمعنى أن كل محاولة فلسفية، يمكن تعريفها من حيث علاقتها بالحقيقة. ولا مُراء أن هذه العلاقة قد تغيرت على نحو أحدث وما يزال يحدث البلبلة على ساحة الفلسفة. فالصورة التي طالما ألهمت عشاق الفلسفة واستعمرت ذاكرتهم أو استحوذت على عقولهم، هي صورة الفيلسوف المحقق، أي الباحث عن الحقيقة أو الناطق باسمها أو الشاهد عليها أو الذي يستشهد من أجلها. هكذا كان الأمر على الدوام: فسقراط شهيد الحقيقة، وأفلاطون صاحب مثال الحق، وابن سينا باحث عن تحقيق الحق، والشيرازي صاحب الأسفار بين الحق والخلق، وديكارت واضع المنهج الذي يفرق بين الخطأ والحق، وكنط الناقد المنشغل بالبحث عن الحقيقة المتعالية، وهيغل صاحب فلسفة الحق، وماركس القابض على حقيقة الاجتماع والتاريخ.. ولكن هذه الصورة قد تزعزعت الآن: لم يعد الفيلسوف مرآة الحقيقة، بل أصبح ناقداً لها يعمل على تفكيك خطابها وهدم مؤسستها أو فضح ألاعيبها.

* *ما مؤدى هذا النقد والتفكيك؟ أليس هذا سفسطة جديدة، إذا لم أقل ضرباً من العبث والتخريف؟*

- نقد الحقيقة يبين مدى الخداع والتضليل الذي ينطوي عليه خطاب الحقيقة. ويتمثل جانب الخداع في الخلط بين حقيقة الخطاب وخطاب الحقيقة. ويقدم لنا سقراط مثالاً بارزاً على ذلك: فهو مارس سفسطة خفية من وراء دفاعه عن الحقيقة، بقدر ماأخفى حقيقة خطابه، أي سلطة نصه وكلامه، وبقدر ماتستر على ادعائه احتكار الحقيقة والنطق باسمها. ولعل سقراط كان يحتاج إلى أن يكون أقل ادعاء بامتلاك الحقيقة لكي ينفتح على الحقيقة السوفسطائية، أي لكي يعترف بوقائعية السلطة ولا يقفز فوق الواقع السياسي، كما كان السوفسطائيون بحاجة إلى أن يكونوا أقل نفياً للحقيقة، لكي يعترفوا بسقراط ويقروا بمشروعية خطابه، أي بأن لخطاب العقل صدقيته ومشروعيته.

هذا من جهة الخطاب. وأما من جهة الوقائع، فالأمر يصدم ويزلزل. قصدت أن مايحدث في هذا العالم، يحدث دوماً على نحو يجعل الفكر الفلسفي أبعد مايكون قدرة على التوقع، وأقل مايكون قابلية للتحقق. فبعد أرسطو انهارت الديموقراطية في أثينا، وبعد مدينة الفارابي الفاضلة ازدادت الفوضى وعمّ الفساد، وبعد علمانية كنط وأمله بحلول السلام، ازدادت الحروب فظاعة وآلت مجتمعات مُعَلْمَنة إلى إقامة حكومات فاشية وأنظمة شمولية. وإذا شئت أن لا أبتعد بالأمثلة بوسعي القول إن المجتمعات المعاصرة التي ظهر فيها فلاسفة الاختلاف، لم تصبح أكثر قبولاً بالمختلِف، بل هي على العكس تكاد تضيق به وتعمل على نبذه واستبعاده.

* *لو قمت بتلخيص هذه النقطة*

- خلاصة القول أن نقد الحقيقة، سواء تم من جهة الخطاب أم من جهة الوقائع، يجعل الحقيقة أقل حقيقية في خطاب الفلاسفة، ويجعلنا نغير علاقتنا بها، بحيث لا تعود الحقيقة ضالتنا التي نبحث عنها ولا نجدها، أي لا تعود تفهم على نحو ما ورائي جوهراني بوصفها ماهية ثابتة يمكن أن تُعرف معرفة خالصة، بل تصبح هذه الصلات التي ننسجها معها من خلال أقوالنا وافعالنا،

أو من خلال خطاباتنا ومؤسساتنا، أي تصبح مانصنعه ونتحزه، وتغدو ثمرة تجاربنا واختباراتنا. والتجربة على مانفهمها هي جُماع المعرفة والسلطة والهوى والاعتقاد والأمل. بتعبير آخر: لا مندوحة من نقد الحقيقة بمرجعياتها ومعاييرها القائمة على الاستبعاد والحجب والتمويه، حتى لا تفاجئنا الحقائق وتتقدم منا الوقائع. والنقد يعني الانفتاح على حدثية الكائن ووقائعية الأشياء، أي على ماهو نسبي وتاريخي وفردي ويومي ومُعاش.. وبالطبع إن هذا النقد ليس عبثاً أو عملاً مجانياً. بالعكس إنه يجعلنا أكثر قدرة على صنع حقيقتنا، تماماً كما أن نقد العقلانيات يجعلنا نستخدم عقلنا بصورة أكثر حيوية وفاعلية.

٢ ـ فوكووهابرماس

** ولكن هناك فلاسفة معاصرون دافعوا عن الحقيقة بالعودة إلى أفلاطون ضداً على نيتشه، كما يفعل الآن باديو بنوع خاص في "بيانه من أجل الفلسفة".*

ـ إذا كان لباديو من أهمية، فلأنه قرأ ماحدث، ولم يقفز فوقه. ولهذا فهو إذ يُعرّف الفلسفة، يقول بأنها لا تقوم على إقرار الحقيقة. فالعلوم هي التي تهتم بوصف الوقائع وإقرار الحقائق.

والحقائق هي بمجرد "إجراءات" يستخدمها الفيلسوف أو يشتغل بها لتكوين بيئة فكرية أو خلق وسط مفهومي. من هنا يرى باديو بأن الفلسفة هي "ملتقى الحقائق". وأنا أخالفه بالقول: النص الفلسفي "مفترق الحقائق"، بقدر مايشكل منطلقاً أو مادةً لقراءات تختلف عنه كما تختلف فيما بينها. إنه نص يفتح الأسئلة ويشرّع الأبواب. وهو كلام يشغلنا بصمته، على نحو يجعل من المتعذر القبض على حقيقته أو معرفته حق المعرفة.

من هنا أعود إلى باديو لأقول بأنه إذ يتكلم على الحقيقة الأفلاطونية، فإنه لا يتبنى أفلاطون بحرفيته، وإنما يعود إليه لكي يدخل عليه بلغته وتجربته، ومن خلال كل ماستجد وتحقق بعد صاحب الأكاديمية، وبخاصة ماستجد على ساحة الفلسفة في هذا العصر. ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك، لمن لا يريد أن يتعامى عما حدث ويحدث. ولهذا فإن خطاب باديو الدفاعي عن الفلسفة لا يخلو من مخادعة. فهو ينتقد نيتشه، ولكن بعد أن استدخله واستبطنه، أي هو يخرج على نيتشه ولكن منه. وهكذا فهو نيتشوي، شاء أم أبى، بمجرد قوله إن الفلسفة ليست ميداناً لانتاج الحقائق. وفي هذا مثال على أن النقد الفلسفي الحقيقي، لا ينفي الحقيقة، بل يغير مفهومنا لها، بقدر مايتيح لنا إقامة علاقة جديدة مختلفة معها، من خلال تقديمه إمكانات جديدة للتفكير.

* *إذن لا تخلي عن مفهوم الحقيقة!*

ـ طبعاً: القول بأن واحدنا يقف ضد الحقيقة هراء. فنحن نقع في الحقيقة فيما نقوم بنقدها. ولهذا لا مفر للفيلسوف من استعادتها والكلام عليها. وهو إذ ينتقد سواه أو من سبقه، فإنه يعود إلى الكلام على الحقيقة من منطقة جديدة، أو بمنهج مغاير، أو بعدة مفهومية أحدث، أي أقدر على فهم مايحدث، وإلا كان العود مجرد تزويق بلاغي، أو هذر كلامي، أو دور منطقي، أو تهويم دلالي، أو هشاشة مفهومية، عنيت هشاشة أنطولوجية بالتحديد.

* *بعد هذا كيف تقيّم موقف هابرماس من فلاسفة الحفر والتفكيك، وأشير بشكل خاص إلى اتهامه فوكو بأنه كان مضاداً للتنوير هادماً لأسس العقلانية الحديثة؟*

ـ لقد انتقدتُ هابرماس في كتابي "نقد النص"، انطلاقاً من مفهومي للعقل، كما أشرحه في هذا الحوار، أي بقولي إن فوكو لم يكن مضاداً للعقلانية، بل حاول، بالعكس، تفكيك أنظمة المعارف لتوسيع نطاق العقل

والفكر. وإذا شئتُ أن أعزز موقفي، أراني أستشهد بما يقوله دومنيك جانيكو في هذا الصدد: كان غرض فوكو من وراء نقده للحقيقة "تمديد حقل المعقولية". ولكن هذا لا يمنعني من القول بأنني قلت قبل جانيكو وأقول الآن بعده، بأن فوكو فتح الفلسفة على مناطق كان يرذلها العقل الفلسفي من قبل، كالجنون والسجن والعيادة والجنس... وهو إذ تناول العقل من خلال الاشتغال على هذه المؤسسات والممارسات والخطابات، التي كانت خارجة عن نطاق التفكير من قبل، فقد أتاح لنا أن نفكر فيما كان يستعصي على التفكير، وأن نعرف ما لم تكن نعرفه من أمر عقلنا. بذلك قدّم فوكو مفهوماً جديداً للعقل، أقل تعالياً ونَسَقية أو أقل منطقية ومعمارية، ولكنه أكثر فاعلية وأقوى مفهومية.

على كل حال لم يعد يكفي الواحد أن يعلن انتماءه للعقلانية أو دفاعه عنها لكي يكتسب مصداقيته. فالعقل يُستخدم في أغلب الأحيان والحالات بطريقة لاهوتية أحادية مغلقة، أو بطريقة إيديولوجية غرضها تبرير الآراء والمواقف، أو الدفاع عن الموروثات والمنقولات.

** لنعد إلى موقف هابرماس من فوكو!*

ـ حسناً! يبدو لي أن هابرماس الذي كتب محاولة في "العقل التواصلي"، لم يستطع الانفتاح على فوكو أو التواصل معه، بل حاول نفيه بحجة أنه مضاد لعقلانية "الأنوار" والحداثة. هذا في حين أن فوكو حاول في تنقيباته المذهلة في خرائط الخطاب وعتمات الممارسات، أن يرى ما لم يره أهل الحداثة، وأن يفكر فيما استبعدوه من نطاق التفكير. ذلك أن لتجربة الأنوار مناطقها المعتمة وأوجهها المظلمة، بمعنى أنها تخفي العلاقات التقديسية أو الخرافية أو التقليدية أو الاستبدادية التي أقامها الحداثيون مع العقل والحرية والفلسفة.. هذا ما لم يره هابرماس بعينه التنويرية التقليدية.

** أليست "الأنوار" هي عنوان الحداثة؟ فكيف تصفها بالتقليدية؟*

ـ لكل عصر أنواره العقلية وكشوفاته المعرفية. ولكن التجربة التنويرية في عصر، قد تتكشف لعصر آخر عن حُجُب وظُلمات. من هنا فإن التحزب الذي يبديه أحدنا اليوم لأنوار القرن الثامن عشر، على مايفعل هابرماس، قد ينقلب ضد التنوير نفسه. لأن التنوير هو فعالية عقلانية نقدية يمارسها الفكر على نفسه بالدرجة الأولى وبصورة متواصلة.

٣ ـ الحداثة ومابعد الحداثة

** لكن إذا كان نقد الحداثة من قبل الذين صُنِّفوا في خانة مابعد الحداثة، يبدو إيجابياً أو تنويرياً، فإن البعض يرى أن ممارسة مثل هذا النوع من النقد التفكيكي، قد يكون ذا مردود سلبي أو ذا أثر تدميري، في العالم العربي، سيما أن قيم الحداثة كالعقلانية والعلمانية والديموقراطية والنقد الحر لم تترسخ بعد.*

ـ حسناً أنك أثرت هذا الاعتراض الذي طالما جوبهتُ به. وأقول أولاً: ليس من الضروري أن نمر بالأطوار التي مرّت بها المجتمعات الغربية الحديثة. وأقول ثانياً إن الأمر هو على عكس مايُظن، أقصد أن استثمار الأدوات المفهومية لفكر مابعد الحداثة، قد يفسِّر تعثر مشاريع التحديث والعقلنة في العالم العربي. والأهم من ذلك، وبصرف النظر عن الكلام على المشاريع الفكرية الحداثية، فإنني كشخص أشتغل في ميدان الفكر، لا أستطيع أن أتجاهل مايحدث على الساحة الفكرية في هذا العالم. فالأفكار هي كالوقائع تملك حقيقتها وتفرض نفسها.

والأفكار الهامة المنتجة الآن، هي حقائق كالأفكار المنتجة من قبل، فمن باب أولى أن لا نرفضها أو نقفز عنها، نحن المعاصرين. وهكذا ليس بوسعي، إذا لم أشأ أن أختم على عقلي وبصري، بختم القدماء والمحدثين، أن لا أقرأ الفكر المعاصر الذي يقدم لي أدوات فعالة لفهم اللامفهوم من الأشياء والأحداث والنصوص.

** ألا يُخشى أن يؤدي التركيز على الفكر المعاصر، إلى إهمال وزن التاريخ وثقله؟ والتاريخ، على ماتقول أنت مع القائلين، ينتقم منا إذا تجاهلنا حقائقه!*

ـ أجل إن التاريخ ينتقم. ولكنه ينتقم من ادعاءات الحداثة وأوهامها وأساطيرها. تشهد على ذلك الانفجارات التي تشهدها المجتمعات الحديثة في غير مجال. وأركان مابعد الحداثة إنما يقرأون مايحدث ويستنطقونه عن دلالاته واحتمالاته. إنهم يكشفون عما مارسته مشاريع التحديث عن الحجب والزيف والاستبعاد. مثلاً إن التناول النقدي التفكيكي للحداثة الغربية، يكشف عن النزعة المركزية الاستبعادية التي مارسها الغرب إزاء الثقافات الأخرى. من جهة ثانية يكشف هذا التناول عن الزيف الذي نمارسه نحن ومـا نزال، منذ اصطدامنا بالحداثة الغربية، حيث ننفي هذه الحداثة الغربية على صعيد الوعي والفكر، أو على صعيد المنطوق والمطروح، فيما نحن بتنا نحيا ونسعى بأدواتها وثمراتها، بل إن خطاباتنا باتت ثمرة من ثمرات الفكر الغربي. أليس هذا هو ماحاصل منذ عصر النهضة حتى اليوم، منذ الأفغاني حتى حسن حنفي؟

** كنت أظن أنك ستقول العكس. بمعنى أن الحداثيين العرب هم الذين مارسوا الحجب والاستبعاد، بتعاملهم مع ماضيهم وتراثهم وتقاليدهم بوصفها مراحل بائدة ينبغي التحرر منها. ولهذا انتقم التاريخ منهم على يد الأصوليات على مانرى ونشهد. وهذا رأيك على كل حال.*

ـ إني أرى الوجهين، حتى لا أقول الضدين. فمن جهة إن الحداثي الذي اعتقد أن بوسعه الانقطاع عن ماضيه أو استبعاد تواريخه، قد توهم وقفز فوق الحقائق، ولهذا فهو لم يحسن التعامل مع ذاكرته وتراثه، فأنتج لنا حداثة ضعيفة أو خائبة أو رديئة أو ممسوخة، فضلاً عن النتيجة الأخطر لذلك الوهم والاستبعاد، عنيت انفجار المجتمعات العربية أصوليات ترهب وتدمر.

ولكن مايصح على الحداثي في هذا الخصوص، يصح أضعافاً مضاعفة على الأصولي. إذ أن هذا الأخير يتوهم أولاً أن بالإمكان استعادة الاصول الصافية، بل

يتوهم أن هناك أصولاً نقية صافية؛ ويمارس الزيف، ثانياً، بنفيه للحداثة الغربية فيما هو مستهلك لمنتجاتها غارق في بحر سلعها وصورها. والأخطر من ذلك أنه يحاول أن ينفي ليس الحقبة الحديثة وحسب، بل ماسبق هذه من حقب لصالح عصر معين أو حدث بعينه أو فكرة معينة أو تجربة مخصوصة. ولن تكون نتيجة هذا النفي لحقائق التاريخ وسيرورة العالم، سوى الارهاب والدمار.

فلا إمكان لاستعادة الماضي، كما لا إمكان لنفيه. وتواريخنا هي طياتنا وثنياتنا. ولهذا فالمرء الذي يحيا عصره ويستبق آتيه، هو الذي يطوي مراحله ويستجمع أطواره أو يكثف أزمنته. ومعنى ذلك أنه لا مجال للعودة إلى عصر الأنوار الغربي، لكي نمر به، فكيف بمن تجاوزه أو طواه. من هنا أستغرب أن يقول أحدنا: نحن نحتاج إلى ديكارت وفولتير وكنط وسواهم من مفكري "الأنوار"، أكثر مما نحتاج إلى نيتشه وفوكو وبودريار، وأشير بذلك إلى الدكتور هاشم صالح، وهو الذي ترجم أعمال أركون المعاصرة جداً، وقرأ الفلسفة المعاصرة جداً أيضاً، مستفيداً من أجهزتها المفهومية فيما ترجم وشرح وكتب. طبعاً نحن نعود إلى عصر "الأنوار"، كما نعود إلى أي عصر طويناه، ولكننا لا نعود إليه لكي نتماهى معه، بل لكي نقرأ قراءة جديدة منتجة. وعلى كل حال، ففيما يخصني، أشعر بأنني أطوي مراحلي، بمعنى أنه لم يعد بوسعي، بعد أن حدث ماحدث في فكري من اختلاف ومغايرة، بفعل قراءتي لفلاسفة العصر، أن أقرأ العالم والنصوص، بمنطق ابن سينا، أو بمنهج ديكارت، أو بعين كنط، أو بلغة ماركس، بل أقرأ بعين معاصرة هي عيني في النهاية، أياً كانت المعطيات التي أشتغل عليها، والأدوات التي أستخدمها. والذي يحتج على كوني كذلك، هو كمن يطلب من الشمس أن لا تشرق، أو من الزهرة أن لا تتفتح، أو من الكائن المفكر أن لا يفكر. لا يجدي إذن أن نقفز فوق الحدث. فالتفكير هو سعي لفهم مايحدث بالتحرر من المسبقات الفكرية. إنه اشتغال على الأفكار ذاتها، للكشف عما تمارسه المقولات من تسلط على الموجودات.

** لقد ترددت في كلامك، أكثر من مرة، المفردات الدالة على الحداثة والتحديث. أرى من المستحسن تلخيص الفرق بين الحداثة وما بعد الحداثة، سيما وأن هناك فوضى دلالية في استخدام مثل هذه المصطلحات المتداولة في خطابات المثقفين.*

ـ حسناً! إن مابعد الحداثة كما أفهمها وأمارسها، على صعيدها الفكري، هي أن نضع موضع النقد والتحليل العلاقات التي أقامها المحدثون مع المفردات التي قرأوا من خلالها العالم والأشياء. وأعني بهذه المفردات الشعارات الكبرى والعناوين العريضة التي ألهمت رواد الحداثة، كالتنوير والتقدم والعقلانية والعلمانية والديموقراطية والليبرالية. نحن إزاء منطقة جديدة يتركز فيها عمل النقد لا على المقولات والمفاهيم ذاتها، بل على طريقة استخدامها أو كيفية إدارتها والتعاطي معها، كالقول مثلاً بأن المحدثين أقاموا علاقة غير معقولة مع العقل بقدر مافهموا العقل نفياً للامعقول، أو القول بأنهم تعاملوا مع العلمانية على نحو لاهوتي بقدر ماتخذوا منها معتقداً جديداً أو ديانة حديثة.

بهذا المعنى ليست مابعد الحداثة نفياً للحداثة نفسها، على غرار ماسعت الحداثة إلى نفي القديم الذي انبجست منه، بل هي رؤية مالم يره المحدثون في تعاطيهم مع ماطرحوه من النظريات والبرامج، أو مع ماأقاموه من المدارس والمؤسسات، أو مع ما أقاموا عليه من القيم والمعايير. ولهذا إن مابعد الحداثة ليست مجرد استبدال مقولة بنقيضها أو مذهب بآخر مخالف له أو مدرسة بأخرى معارضة لها، بقدر ماهي سعي إلى تفكيك مايتوارى خلف المقولات والمدارس والمؤسسات من البنى العقلية المعيقة أو القوالب المفهومية الضيقة أو الآليات الفكرية اللامعقولة أو الممارسات الخطابية المعتمة.

٤ ـ الفلسفة عربياً

** يبدو أن قدرنا في هذا الحوار أن نستطرد ونسترسل. لنعد إلى مايشغلنا ويحركنا إلى الحوار والسجال، أي إلى مأزق الفكر الفلسفي العربي: كيف*

السبيل إلى إنتاج فلسفة عربية معاصرة لا تكون إعادة قراءة أو إعادة إنتاج للفلسفة الغربية؟ وإلى متى سوف نستمر بتبني المناهج الغربية والترويج لها؟

- إذا شئت القراءة في سؤالك، فكأنك تقول: هناك فلسفة تخص العرب لم تكتب بعد، أو كأنك تقول: إن العربي لا ينتج فلسفة إلا إذا كانت عربية، أو إذا نعتها بهذا النعت. ولهذا أنا أسألك بدوري: أليس ماسبق من كلام في هذا الحوار هو ضرب من التفلسف مارسناه بصرف النظر عن انتماءاتنا، ومن دون الالتفات إلى التمييز بين ماهو غربي وماهو عربي في الشأن الفلسفي؟

* *لا أفهمك*

- دعني أوضح موقفي بالقول:

أولاً: إني لم أعد أميز بين فلسفة غربية وفلسفة عربية، بل أتعامل مع نفسي وفكري بوصفي أنتمي أو أشتغل في هذا الميدان المُسمّى فلسفة. والفلسفة فضاء فكري له ميزته وفرادته، ومجال معرفي يعمل بحسب خصوصيته، أياً كان التداخل بينه وبين سائر فروع المعرفة، وأياً كانت هويات العاملين فيه، الثقافية أو الجغرافية.

* *إذا كان للمجال الفلسفي خصوصيته، أليس للعامل في الفلسفة خصوصيته، أيضاً، عنيت خصوصيته اللغوية والثقافية والحضارية؟*

- بالطبع، فالمرء هو في النهاية خصوصيته وانتماءاته. ولكن المهم أن يتعامل معها بصورة منتجة فاعلة. ولا أعتقد أن أحداً سينتزع منا خصوصياتنا اللغوية والتراثية. فالواحد منا عندما يمارس التفلسف أو يقرأ نصوصاً لفلاسفة معاصرين، إنما يكتب بلغته، ويدخل على المجال الفلسفي من ذاكرته وبيئته، ويأتي إليه من تجربته ومعاناته. فإذا مانجح في تشكيل نص فلسفي، فإنه يقوم بإغناء هذا المجال وتوسيعه بإنتاج أفكار ذات شأن عند أهل الفكر، أي بخلق مفاهيم مهمة مميزة تفرض نفسها على كل ذي فهم. وتلك هي المفارقة: فالفيلسوف يمارس عالميته من خلال خصوصيته، ويبلغ كونيته بقدر تفرده. ولهذا آن لنا أن نتجاوز تلك التقسيمات الخادعة التي تميز بين فلسفة عربية

وفلسفة غربية. فالمطلوب أن نكتب فلسفة بالعربية، وأن نُحيل تجاربنا وصلاتنا بالعالم والأشياء إلى عالم من المفاهيم والأفكار يستأثر باهتمام العرب وغير العرب على السواء. وإذا لم يكن الأمر كذلك، فلن ننتج فلسفة. بعبارة أصرح: لن ننتج فلسفة مادمنا نتحدث عن فلسفة عربية، لأن معنى هذه العبارة، أي ماتسكت عنه، هو أن هناك فلسفة تخص العرب وحدهم من دون سواهم. والفلسفة التي تكون كذلك، ليست فلسفة، بل هي أقرب ماتكون إلى النشاط العقائدي والأيديولوجي، أي تكون عبارة عن أدلجة الفلسفة وتسييسها بل تجنيسها، وفي هذا مقتلها بالذات.

إذن ينبغي لنا أن نتوقف عن ممارسة لعبة التقسيم والتجنيس، لكي نتوجه نحو رحاب الكائن ونُحسن قراءة الحادث. بتحديد أكثر، ينبغي أن نكف عن تعريب الفلسفة، لكي ننصرف إلى إنتاج أفكار ومعارف تهمّ كل ذات مفكرة وكل من يسكنه هوى المعرفة. وعندما ننجز أعمالاً هامة على هذا الصعيد، نستحق نعوتنا، فيقال هذا فيلسوف عربي، أو هذه فلسفة عربية... ومع ذلك فإن التجنيس يقع في الحقيقة، لا على الأفكار ذاتها، بل على أشخاص المفكرين، إذ الأفكار الحية والخلاقة، هي أفكار خارقة، أي لا جنسية لها، كفكرة الديموقراطية، أو الله، أو الليبرالية، أو الاشتراكية.

* *لو سلمنا بأن الفلسفة واحدة كما تقول..*

ـ الفلسفات تتعدد وتختلف باختلاف الفلاسفة، ولكن المجال الفلسفي هو واحد.

* *حسناً! هل المفكرون العرب العاملون في هذا المجال يسهمون في توسيعه أم هم عالة على ماينتج في الغرب؟ ولأعد طرح السؤال ذاته: الا ترى أننا نكتفي بتبني المذاهب الغربية والترويج لها أو إعادة إنتاجها؟*

ـ نعم ثمة إعادة إنتاج أو إعادة قراءة. ولكن ذلك ليس مجرد تقليد أو استهلاك أو ترويج لما ينتجه الغير. فإعادة الانتاج هي فعل معرفي، أو فاعلية فكرية لا تخلو من الابتكار والتجديد.

وفي أي حال، لا غنى للمشتغل بالفلسفة من أن ينطلق ممن سبقه، أياً كان موقفه منه، وأياً كان مبلغ نقده له. فهو يخرج على سلفه، ولكنه يخرج منه بالذات، بمعنى انه يتخذ من أعماله مواد أو أدوات يشتغل عليها لإنتاج أفكار جديدة. ولعل المجال الفلسفي يتميز في هذا الخصوص عن سواه من مجالات المعرفة، إذ الفيلسوف لا يشتغل على الوقائع، بقدر مايشتغل على الأفكار، إنه يفكر بالأفكار وفيها وعليها في آن إذا جازت العبارة. وهذا يبدو نتاجه بمثابة إعادة إنتاج أو إعادة قراءة. حتى كنط نفسه لم ينج من ذلك. صحيح أنه صرح بأن "نقد العقل" لا يقوم، عنده، على نقد الكتب ومناقضة المذاهب والمدارس، بل هو بحث عن شروط الإمكان وتعيين للحدود التي لا ينبغي للمعرفة أن تتخطاها. غير أن ما لم يصرّح به كنط، هو أن نقده ينطوي على تأويل لأعمال أسلافه، بدءاً من أفلاطون حتى معاصريه، بحيث يمكن القول بأن هذا النقد يأتي بمفاهيم جديدة بقدر ماهو إعادة قراءة للمفاهيم المحورية التي كانت متداولة في المجال الفلسفي. فابتكار مفاهيم جديدة يؤدي إلى تغيير الخارطة المفهومية برمتها، بمعنى أنه يؤدي إلى تغيير علاقتنا بسائر المفاهيم.

وهكذا، فبعد ديكارت، أو كنط، أو نيتشه، أو فوكو، يتغير فهمنا للفكر والعقل والحقيقة، والذات، فضلاً عن المفهوم نفسه. وهذا شأن كل محاولة فلسفية كبرى: لا تفهم المصطلحات بعدها، كما كانت تفهم قبلها. وما دام الفلاسفة المعاصرون، خاصة في فرنسا، هم موضع جدال، لنأخذ على سبيل المثال مفهوم ميشال فوكو للتجربة. أنت تعلم أن مفردة "التجربة" هي مفردة متداولة اليوم في خطابات المثقفين، بل إنه من النادر أن نجد مثقفاً لا يستعمل هذه المفردة. ولكن ميشال فوكو استخدم مصطلح التجربة على نحو مبتكر وغير مسبوق قائلاً لنا: في كل تجربة حقيقية يتداخل ميدان معرفي، ونمط سلطوي، ومعيار خلقي هو شكل من أشكال اهتمام المرء بذاته، أي تترابط ثلاثة أشياء: السياسة بما هي علاقة المرء بنظيره، والمعرفة بما هي علاقة المرء بالحقيقة، والعشق بما هو علاقة المرء بنفسه بصفته ذاتاً تشتهي وترغب.

وهكذا فإن فوكو أعاد ابتكار مصطلح التجربة، على نحو يجعل من غير الممكن استعمال هذا المصطلح كما كان يستعمل قبل فوكو، تماماً كما أنه من غير الممكن أن نستعمل مصطلح العقل كما كان يستخدم قبل كنط، إلا إذا كان الكلام مجرد شرح أو مجرد لغو. أما إذا شئنا التحديد، فعلينا أن نعترف بما حدث وأن ننطلق منه، لاستحداث مفهوم جديد، أو لتحديث المفهوم القديم.

** أراك استطردت. أريد العودة إلى مفهوم "إعادة الإنتاج" لأقول: إنني لم أستخدم هذا المفهوم بالمعنى الذي بيّنته أنت. وإنما قصدت أن ماينتج عندنا، في لبنان والعالم العربي، من فلسفة هو أقرب إلى النسخ والترويج. فأنت تعلم أن "فلاسفتنا" مازالوا مقلدين. فهم يُوالون هذا الفيلسوف أو ذاك، ويتقلّبون بين الفلسفات بحسب تراجعها أو رواجها. فمنهم الديكارتي، والشخصاني، والهيغلي، والماركسي، والوجودي. واليوم يتركز الاهتمام على فلاسفة الحفر والتفكيك أمثال فوكو ودريدا ودولوز. وهناك من جهة أخرى من يهتم بالفلاسفة الانكلوساكسون أو الذين كتبوا بالانكليزية، أمثال بوبر، وكواين، وفتغنشتاين، فمتى ننتقل إلى طور الابتكار والتحديد؟*

ـ أعود إلى القول: إن العامل في مجال الفلسفة ينشغل بالفلاسفة ويشتغل عليهم. ومن الطبيعي أن ينشغل بالفلسفة الغربية التي هي جزء من الخارطة الفلسفية، بل الأرض التي تستوطنها الفلسفة، إذا أخذنا بالاعتبار أن الغرب يتصدر واجهة الانتاج الفلسفي منذ ديكارت. ولاشك أن هذا الإنتاج يختلف ويتلون بحسب البلدان والقارات واللغات أو الثقافات. ولاشك أيضاً أنه مامن فيلسوف يحيط بالمجال الفلسفي برمته، أو يشتغل على أعمال الفلاسفة جميعهم. بل هو يختار ويستبعد، مُغلباً قطاعاً على آخر، أو عصراً على سواه. ولكن ذلك لا يعني أن الفيلسوف يحصر عمله في نطاق بلده أو قارته أو عصره. بل يخترق الحواجز ويتعامل مع أسلافه بعين فلسفية، أي بوصفهم ينتمون إلى المجال الفلسفي، بصرف النظر عن جنسياتهم وانتماءاتهم. ولا

حاجة لذكر الشواهد الكثيرة. فالذي أيقظ الألماني كنط من سباته العقائدي هو الانكليزي هيوم. وفوكو اشتغل على الفلسفة الألمانية بقدر اشتغاله على فلسفة ديكارت. والأميركي ريتشارد رورتي اشتغل على فوكو ودريدا بقدر اشتغاله على جون ديوي ووليم جيمس. وهكذا بوسع أحدنا أن يشتغل على نيتشه أو هوسرل بقدر اشتغاله على ابن سينا أو ابن عربي.

* *ولكن، ألا ترى أن فلاسفة الغرب يستبعدون من نطاق عملهم الفلاسفة العرب والمسلمين؟*

ـ صحيح. فأكثرهم يعامِل الفلسفة العربية، أعني القديمة، وكأنها ليست طوراً من أطوار الفلسفة أو قطاعاً من قطاعاتها. وهذا الاستبعاد لا ينجم عن جهل بقدر مايصدر عن موقف إيديولوجي، أي عن منزع عرقي أو عن نزعة مركزية أوروبية. ولكن ذلك لا يعني أن أعامِل فلاسفة الغرب بالمثل. فأنا لا أستبعدهم من نطاق تفكيري كما استبعدوا هم الفلاسفة العرب. بالعكس، إنني أدخل عليهم وأشتغل على نصوصهم، لكي أرى ما لم يروه، وأتكلم على ما لم يتكلموا عليه. وهذه هي مهمة النقد: أن يكشف عن المَنسِيّ أو المهمَّش أو المرذول من قبل العقل الفلسفي المسيطر، أي كلّ ماتستبعده المحاولات الفلسفية فيما هي تدّعي التفكير فيه. وهذا ماحاولته، مثلاً في كتابي "نقد النص"، بنقدي لجيل دولوز على استبعاده الفلاسفة العرب من كتابه: ماهي الفلسفة؟ طبعاً ليست المسألة مجرد تذكير بالمُستبعَد، أو تخطئة للمستبعِد، وإنما هي إعادة تفكير تجعلنا نعرف ما لم نكن نعرفه فيما نتكلم عليه أو ندعي العلم به.

* *هل لك أن توضح هذه النقطة، أي كيف تكون استعادة المستبعد وسيلة للتفكير؟*

ـ نحن نعلم أن القطاع الصوفي استبعد من نطاق التفلسف، بوصفه يمثل الجانب المعتم واللامعقول أو العقل المستقيل بحسب عبارات بعض الدارسين من العرب والغربيين على السواء. لكن العودة إلى هذا القطاع للاشتغال عليه والتفكير فيه، أتاحت لي القول أن مفكراً صوفياً كابن عربي، يستخدم جهازاً

مفهومياً يصدر عن عقلانية هي أوسع من عقلانية الذين انتقدوه. فهؤلاء نظروا إليه بمنظار ضيق، فحَسبوه من أهل اللاعقل، ولو نظروا بعين مفتوحة وبصيرة متفتحة، لوجدوا اللامعقول معقولاً وصيروا اللامفهوم مفهوماً.

كذلك فإن الدخول على المسائل من قطاع العرفان والإشراق، يجعلني أفهم اللامفهوم عند كنط، عنيتُ بذلك مصطلح "المتعالي" الذي عجز شُرّاحه عن شرحه عجز كنط نفسه عن إيضاحه وتبيانه. ذلك أن كنط إذ بحث عن الحقيقة المتعالية والمفهوم المحض، وإذ فكر في الإمكانات القَبْلية والشروط المسبقة لكل تجربة، فإنه استخدم أدوات محايثه أقلها لغته، وانطلق من معطيات تاريخية أقلها معارف عصره، وصدر عن تجربة تجمع بين المنطق الصارم والذوق المرهف، وهي تجربة لها من الغنى والاتساع والكثافة، مايجعلها تختزن مالا يتناهى من المفاهيم التحتية أو من أشباه المفاهيم، وأعني بها التصورات والصور والنماذج والأطياف. وما يمنح مفهوم "التعالي" عند كنط قوته وسرّه، هو هذه الكثافة بالذات، أي انطواؤه على جانب غير مفهوم. وهذا مايجعله موضعاً لقراءات لا تتناهى. وهكذا فالمفهوم ليس مجرد تواطئه مع ذاته، أو مجرد تطابقه مع مايفهمه، وإنما هو أيضاً وخاصة علاقته بلا مفهومه.. وهذه، كما ترى، أمثلة على أن المسألة ليست مجرد تقليد للقدامى أو نسخ للمحدثين، وإنما هي إعادة فهم للمفهوم نفسه.

٥ ـ النسخ والابتكار

* *حسناً...*

ـ ولكن دعني أعود إلى مقولة "النسخ" التي وردت في سؤالك لأقول: تهمة النسخ لم ينج منها الفلاسفة الفرنسيون أنفسهم، فهناك نقاد عرب وغربيون يعتبرون أن الفلسفة الفرنسية المعاصرة، هي مجرد نسخ للفلسفة الألمانية وبخاصة لدى نيتشه وهيدغر. هنا أيضاً بوسعي القول: نعم ثمة نسخ،

ولكن لا بمعنى النقل والاستنساخ، بل بمعنى الاختلاف والتبديل. والفلاسفة الفرنسيون قد قرأوا الفلسفة الألمانية، ولولاها لما كان لهم أن ينجزوا ماأنجزوه. ولكنهم اشتغلوا عليها بلغتهم ومن خلال تجاربهم ومعايشاتهم، فكان أن ابتكروا وجدّدوا، وبدّلوا وغيّروا، سواء في مفهومهم للفلسفة أو في ممارستهم لها، بحيث تبدو معهم أو بعدهم على غير ماكانت عليه. وقد حققوا في ذلك سبقاً عظيماً على زملائهم ومعاصريهم من الألمان، مما أثار حفيظة هؤلاء وقادهم إلى شن الهجوم عليهم.

* *كأنك تريد أن تلغي الفرق بين الابداع والاقتباس، بين التجديد والنقل او الانتحال حتى لا أقول السرقة..*

ـ الكلام على السرقة يصح عندما يقتطف الواحد، من أعمال الغير، نصاً بحرفيته ثم ينسبه إلى نفسه. وما عدا ذلك لا معدى للكاتب عن الاقتباس والانتحال والتحريف أو النسخ، مادام هو يقرأ نصوص سواه ويشتغل على أعمالهم. ولكن الكاتب الجيد هو كالكيميائي، يلتهم مايقرأه عنده غيره أياً كان تأثره به، فيحيله إلى نتاج شخصي، في مختبره اللغوي أو في مصنعه الفكري. هذا شأن الناقد الخارق والمؤلف المبدع، إنه يجترح إمكاناً فيما هو يقرأ النصوص ويتكلم على الأعمال الفكرية، أي هو يمتلك الموهبة والقدرة والخبرة على أن يستثمر، على نحو مبتكر، ماعند الغير من الأدوات المفهومية والآلات المنهجية. فإذا الأداة في النهاية أداته، والمنهج طريقته، والمفهوم صناعته. آن لنا أن نتجاوز تُهم النقل والاقتباس، والانتحال والنسخ، فالمسألة هي مسألة قراءة. وكل فلسفة جديدة هي بمعنى ماقراءة في الفلسفات السابقة.

* *لنتوقف بعض الشيء عند مفاهيم تبدو محورية في كلامك، ولكنها ليست واضحة، بما فيه الكفاية، خصوصاً مفاهيم القراءة والنص والخطاب: فما الذي تعنيه بهذه المصطلحات؟*

ـ حسناً أنك أثرت هذا السؤال الهام. فالخطاب هو كل مايُقال أو يذاع أو يُقرأ. إنه يتشكل من هذه المنطوقات التي لا نتوقف عن إنتاجها وتداولها

وتدوينها في مؤلفات توضع على رفوف المكتبات، أو تخزن في دوائر المحفوظات. أما النص فهو خطاب له خصوصيته وأهميته، أعني الخطاب الذي غدا مميزاً وفريداً في بابه. إنه كلام ظهر تفوقه واكتسب جدارته وفرض سلطته في مجال من المجالات، كالنص القرآني، أو شعر المتنبي، أو جمهورية أفلاطون، أو مقدمة ابن خلدون، أو خطاب المنهج لديكارت، أو كلام غوته على فاوست.. وإذا كان الخطاب يصدر عن مرجع ويتجه نحو مُرسل إليه، فإن النص يمتاز عن الخطاب بكونه يغدو هو نفسه واقعة خطابية تمتلك حقيقتها وتفرض نفسها، بصرف النظر عن الوقائع التي تحيل إليها أو عن القُراء الذين وُجّهت إليهم. من هنا فإن الخطابات قد يتم تجاوزها ويجري حفظها، لكي تغدو مجرد وثائق تاريخية، في حين أن النصوص تخترق عصور المعرفة ومعايير العلم، لكي تغدو حقائق خطابية لا يمكن القفز فوقها، بل ثمة عود دائم إليها، لقراءتها واستنطاقها.

* *أراك ميزت النص عن الخطاب، ثم عدت لتربط بينهما بقولك إن النصوص هي وقائع خطابية.*

- صحيح إني أفصل بينهما لأعيد ربطهما على نحو مختلف: فالنص هو خطاب، كما أن الخطاب هو نص. ولكن الخطاب هو نص مسطح، وحيد الجانب، أحادي الاتجاه، يقدِّم معلومة أو يقرر حكماً، ولهذا فهو يصدق أو يكذب. أما النص فهو خطاب يتصف بالالتباس والاشتباه، ويمتاز بالغنى والكثافة. من هنا فهو يحتاج إلى القراءة. والقراءة في النص كما أمارسها، هي استراتيجية مثلثة يتداخل فيها التفسير، والتأويل، والتفكيك.

التفسير هو وقوف على مقاصد المؤلف وتبيان للمعنى المنصوص عليه. وهو يشكل في الغالب استراتيجية أهل المماهاة والمحافظة. أما التأويل فهو خروج على الدلالة وصرف اللفظ إلى مايحتمله من معنى. إنه انتهاك للنص وتحويل للدلالة. ولهذا فهو يشكل استراتيجية أهل الاختلاف والمغايرة. وأما التفكيك فإنه يقطع مع المؤلف ومراده، ومع المعنى واحتمالاته، لكي يلتفت

إلى مايسكت عليه المتكلم فيما هو يتكلم عليه. إنه حفر في طبقات النص، لتعرية آلياته في إنتاج المعنى أو فضح ألاعيبه في إقرار الحقيقة. ولهذا فهو يشكل استراتيجية الذين يريدون التحرر من سلطة النصوص وأمبريالية المعنى وديكتاتورية الحقيقة. ويبدو لي أن هذا مافعله الفلاسفة الفرنسيون في قراءتهم للفلاسفة الألمان: إنهم أعادوا قراءة النصوص، تأويلاً وتحويلاً، أو خرقاً وانتهاكاً.

* *هل هذا ماتقوم به أنت في دراساتك وأعمالك؟*

ـ لن أقول بأن ماأكتبه يُضاهي ماكتبه مثلاً فوكو أو دريدا. وإنما اقول بأنني أعيد القراءة: فنقدي لمفهوم المتعالي عند كنط هو إعادة قراءة، ونقدي لهرباس هو أيضاً كذلك، بل إن إعادة فهمي لمفهوم القراءة، على ماأوضحته، هو إعادة قراءة، أي قراءة جديدة لمفهومات التفسير والتأويل والتفكيك. ولهذا أقول: آن لنا أن نتحرر من عقدتنا تجاه الغرب وتجاه التراث في آن، لكي نرى مايستجد عندنا من كتابات فلسفية.. فنحن تجاوزنا طور التقليد والتبني، وأتحدث عن نفسي على الأقل، بصفتي أشتغل في ميدان الفلسفة وألعب لعبتي فيه. نعم أنا أستخدم مناهج الغير وأدواتهم. ولكنني لا أتبناها، بل أعيد صوغها بالتفكير بها وفيها وعليها، فإذا الأداة أداتي، والمفهوم مفهومي، والنص نصي.. فالفيلسوف لا يتبنى منهج غيره. بل هو يخلق وينتج، سواء بابتكار مفاهيم جديدة، أو بإعادة الفهم، تحويلاً وتوسيعاً للمفاهيم القديمة، أو تفكيكاً وتغييراً للعلاقات السائدة بينها. والذين لا ينتجون هم الذين لا يرون مايُنتج عندنا. وفضلاً عن ذلك، فهم الذين يطالبون بتبني مناهج الغير ويجزمون بأن هناك منهجاً معيناً، عند فيلسوف بعينه، يصلح وحده، دون سواه، لإخراج الفلسفة من مأزقها أو محنتها. وفي رأيي إن الذين يتكلمون على الفلسفة بهذه الطريقة، لن ينتجوا ولن يبدعوا. بل سيستمرون في وعودهم بأنهم سيبنون لنا الفلسفة الضائعة، مع أنهم بلغوا سناً تجاوز أو قارب السن الذي مات فيه فلاسفة أمثال الغزالي وابن سينا وميشال فوكو.

٦ ـ العائق التراثي

** لفت نظري أنك تساوي بين التراث والغرب. ألا يحتل التراث الفكري العربي، بصفته من مقومات الخصوصية الثقافية، موقعاً خاصاً لا تحتله التراثات الأخرى؟ وهل علاقتنا به هي نفس علاقتنا بالفكر الغربي أو اليوناني؟ وبالاجمال ماموقفك من تراثك؟*

ـ لقد أثرتَ في سؤالك المركب جملة إشكالات تتعلق بموضوعة التراث. دعني أقول أولاً بأنني لا أسلّم بالفصل النهائي أو الحاسم بين التراثات الفكرية. فأنت تعلم أن التراث الفكري اليوناني أصبح جزءاً من الثقافة العربية الإسلامية، ليس فقط لدى الفلاسفة، إذ هذا تحصيل حاصل، بل أيضاً لدى الفقهاء وعلماء الكلام. وفي المقابل إن النتاج الفكري العربي ترك تأثيره في الفكر الغربي الحديث، سواء اعترف الغربيون بذلك أم لم يعترفوا. هكذا لا مجال لإقامة حواجز بين الثقافات والحضارات. فاللاهوتي أو العقائدي هو الذي يعتبر أن هناك تراثاً يخصه ولا يخص غيره. أما العامل في حقل الفلسفة فهو ينتمي إلى التراث الفلسفي، بصفته تراثاً يخترق الحواجز اللغوية والدينية والجغرافية. والأهم من ذلك أن العامل في هذا الحقل يمكن أن ينفتح على كل التراثات وأن يهتم بمختلف فروع المعرفة. لاشك أن للتراث الفلسفي العربي خصوصيته، عند من يكتب الفلسفة باللغة العربية. وهذه الخصوصية هي خصوصية لغوية أكثر مما هي خصوصية معرفية، بمعنى أن النص العربي القديم يقدم إمكاناً لتشكيل نص عربي حديث. طبعاً إن النص القديم يقدم إمكاناً فكرياً، وقد يستأثر باهتمامنا لكونه يشكل أرضاً بكراً بالنسبة إلى الآلات المنهجية الحديثة والمعاصرة. ولكن هذا لا يعطيه أفضلية على النصوص الفلسفية الأخرى، أكانت يونانية قديمة أم غربية حديثة. فأنا قد أشتغل على الفارابي، كما اشتغل على أرسطو أو ديكارت، ولا أشعر أنني أنتمي إلى

الفلاسفة العرب أكثر من انتمائي إلى الفلاسفة المحدثين والمعاصرين. بل إن التهجم الآن على الفلسفة الفرنسية المعاصرة يثير اهتمامي أكثر من التهجم على الفارابي أو ابن سينا، والسجال بين هابرماس وفوكو يعنيني أكثر مما يعنيني السجال بين الغزالي وابن رشد، أو على الأقل هو يعنيني بقدر مايعنيني السجال بين حسن حنفي ومحمد عابد الجابري..

** ألا تتحزب بعض الشيء للفلسفة الفرنسية؟*

ـ نحن محاربون كما قلت في بداية هذا الحوار. وثمة خيارات ينخرط فيها واحدنا نتيجة عوامل وصدف تجعله يهوى هذا الفيلسوف أو ذاك، أو ينشغل بهذه الفلسفة دون تلك. ولا أنكر إعجابي بالفلسفة الفرنسية المعاصرة. وقد قلت مرة في ندوة فكرية، مخاطباً أصحاب مقولة الغزو الثقافي: "إني مع خوفي الشديد من الحرب، قد قرأتُ كتاب "المراقبة والعقاب" لميشال فوكو، تحت دوي المدافع، من فرط ما أثار اهتمامي، فإذا كنتم تُسمّون ذلك غزواً ثقافياً، فنعم الغزو إذن!". ولكن ذلك لا يعني أنني أتحزب للفلاسفة الفرنسيين ضد سواهم. إنها متعة القراءة والكشف التي تصيب المرء لدى قراءته النص الذي ينطوي على الجدة والأصالة والابتكار. فكل عمل مبتكر يولّد عند قارئه متعة الافتضاض.

إذن هي لذة النص. ولاشك أن النصوص المعاصرة تستهويني أكثر من غيرها سواء كانت لفرنسي كجان بودريار، أو لعربي كمطاع صفدي، أو لإيراني كداريوس شايغان، وذلك بقدر ماأنتمي إلى عصري وأتحدث بلغته أو أنخرط في مشكلاته. والأهم من ذلك أن الفلسفة المعاصرة تشكل ترسانة مفهومية يمكن استخدامها، سواء لفهم العالم أو لإعادة فهم الفلاسفة القدامى، من عرب ويونان.

** ألا تعتقد مع الجابري بأن الفلسفة الغربية تجددت دوماً بقراءة تاريخها الخاص، في حين أن الفلسفة العربية الإسلامية كانت عبارة عن قراءة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية؟*

ـ معنى قول الجابري أنه ينظر إلى الفلسفة العربية بعين إيديولوجية قومية. إنه لا يتعامل معها بوصفها جزءاً من الفلسفة. هذا في حين أن الفلاسفة العرب والمسلمين قد تعاملوا مع أنفسهم بوصفهم ينتمون إلى المجال الفلسفي الذي تأسس مع اليونان. وهذا ماأراه من جهتي، أي أنني أدرج الفلاسفة العرب في سلك الفلاسفة عموماً، وأعتبر أن النتاج الفلسفي المكتوب بالعربية، هو إعادة قراءة أو إعادة إنتاج للفلسفة اليونانية، كما أعتبر أيضاً أنه كان لهذا النتاج أثره في تشكيل الفكر الأوروبي الحديث. غير أن هذا الأثر قد تم تناسيه بل عُمل على طمسه. ومهمة النقد أن يقوم بإعادة قراءة تاريخ الفلسفة، لفضح مامارسه فلاسفة الغرب تجاه الفلسفة العربية من الاستبعاد والنسيان.

نعم نحن نفكر، اليوم، بواسطة فلاسفة الغرب، ولكننا نفكر أيضاً عليهم، بمعنى أننا نستدخل فكرهم لكي نخرج منهم وعليهم، ونشتغل على نصوصهم لكي نفكر فيما استبعدوه من التفكير. بذلك نجدّد الفكر الفلسفي، عموماً، ونمتنع عن وضع الحواجز بين الفلسفة العربية من جهة والفلسفة الغربية أو اليونانية من جهة أخرى. بالطبع لا أنكر الاختلاف والتمايز بين عصور الفلسفة وقطاعاتها أو مدارسها. بل كل محاولة فلسفية مبتكرة، لها خصوصيتها التي تتميز بها وفرادتها التي تكسبها عالميتها: وحده النص الأصيل الفريد في بابه، يفرض نفسه ويبلغ كونيته. وهذا لا جدوى من تجنيس الفلسفات والأفكار، على مايفعل بعض المفكرين العرب، مشيرا بشكل خاص إلى كتاب حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب.

* *إذن لا خصوصية، عندك، للتراث الفلسفي العربي!*

ـ ثمة مشكلة تلهّى بها الفكر العربي ردحاً من الزمن، هي مشكلة التراث والتجديد، أو التواصل والانقطاع... وفي رأيي إن هذه المشكلة هي مشكلة زائفة مصطنعة. إذ ليس بوسع أحد الانسلاخ عن تراثه وماضيه. فالإنسان هو محصلة تواريخه وأطواره التي لا تنفك تحضرُ في كل مايفكر فيه أو

يقوله أو يفعله. وهذا مايجعلني أقول: إنني لا أنفك عن تراثي الذي يمارس حضوره في فكري ومسلكي. وهو يفعل فعله حتى عندما أقرأ فلاسفة الغرب وأتماهى معهم، ذلك أنني أقرأهم بلغتي، وأدخل عليهم من بيئتي الثقافية، كما أشتغل عليهم في ضوء تجاربي ومعايشاتي. بذلك أحوّل ماأتلقاه وأنفعل به إلى فاعلية فكرية، مقدماً نسخة جديدة عما أقرأه، بمعنى أنني أنتج نصاً يختلف عن النص الذي أنشغل به وأشتغل عليه. فلا معدى إذن عن النسخ والاختلاف حتى ضمن المدرسة الواحدة أو التراث الواحد. فألتوسير، مثلاً، إذ قرأ ماركس، قد اختلف عنه على الأقل في منطق الخطاب. وابن عربي إذ فسر النص القرآني، فإنه قام بعملية تحويل أو تفجير للدلالة، ممارساً بذلك اختلافه عن القرآن وعن التفاسير الأخرى في الوقت نفسه. بهذا المعنى تصبح القراءة عبارة عن عملية تخليق وتنصيص، أي فعلاً معرفياً خلاقاً يتصف بالابتكار والتجديد.

* *ولكن ليست كل القراءات تنطوي على تجديد أو ابتكار.*

ـ طبعاً ليست كل القراءات كذلك. قد نجد العكس، بل لا نجد في الغالب سوى العكس، خصوصاً عندنا، أي قراءات يختلط فيها اللغو والتبسيط والركاكة، كما هو شأن قراءة نصوص ماركس لدى معظم الماركسيين العرب، أو كما هي قراءات الأصول لدى الأكثرية من الدعاة الإسلاميين. وهذا أيضاً شأن الكثيرين من العاملين في حقل الفلسفة: إنهم يحيلون إلى هشاشة مفهومية ماتتمتع به النصوص من الغنى والتنوع والكثافة. أخلص إلى القول مرة أخرى: لا أحد يستطيع فصلنا عن تراثنا الذي يشكل ذاكرتنا ويتخلل مسامنا. المهم أن نحسن التعاطي معه كرأسمال رمزي أو كذخيرة معرفية، أي أن نقرأه على نحو يؤدي إلى تحديث اللغة وأساليبها، أو إلى تجديد المعرفة وأدواتها، أو إلى تغيير صيغ العمل ومعاييره. ولهذا أسعى إلى نقد القراءات السائدة للتراث والعمل على تجاوزها.

* مثلاً؟

ـ لا أدرس التراث وفقاً للرؤية التقويمية الانتقائيـة، لكـي أعـرف مـابطل منه مما لم يبطل، أو لكي أميز مافقد صلاحيته وما يزال صالحاً، على مايقترح، مثلاً، زكي نجيب محمود في كتابه: تجديد الفكر العربـي. مـن جهـة أخـرى لا أتعامل مع التراث بحسب الاستراتيجية الأصولية السلفية بحثاً عما هـو حقيقـي أو أصلي أو صحيح، معتقداً أو معرفةً أو لغة، لكي أتمـاهى معـه وآخـذ بـه أو أعمل بموجبه، على مايفعل، مثلاً، طه عبـد الرحمن في كتابـه الجديـد: تجديـد المنهـج في تقويـم الـتراث. وأخيراً، لا آخـراً، لا أقـرأ النصـوص القديمـة علـى الطريقة الواقعية الجدلية، لكي أعرف أي واقع تعكس أو أي واقع تخلق، علـى مايقرأ النص القرآني، مثلاً، نصر حـامد أبـو زيـد في كتابـه: مفهـوم النـص. بكلام آخر، لا أتعامل مع التراث، وأقصـد بـه النصـوص، كمعتقـد جـامد أو كمعيار ثابت أو كأداة جاهزة أو كمرآة لواقع يتمرأى في صورته، بل أتعـامل معه كمواد معرفية قابلة للدرس والتحليل، أو كبنى ثقافية تحتاج إلى التفكيـك والتغيير، أو كوقائع خطابية تحتاج للقراءة والاستنطاق، أو للصرف والتـأويل، وذلـك سـعياً لتحريـك الجـامد أو تحويـل الميـت إلى حـي، في اللغـة والفكـر والمعرفة.

٧ ـ أصوليو الفلسفة

* *دعني أستدرك أمراً فاتني سؤالك عنه: لقد ذكرت نصر حامد أبو زيد ومنهجه الواقعي الجدلي، ونسيت أصحاب الماديـة التاريخيـة، كصادق جـلال العظم، فهل ماقلته عن الأول ينطبق على الثاني؟*

ـ مع أن الواحد منا يستخدم عادةً مصطلح الانطباق أو التطـابق، إلا أن هذا المصطلح لا يخلو من مخادعة، إذ هو يطمس الفرق بين فرد وفـرد، أو بـين تجربة وتجربة، أو بين نص ونص. دعني أقول: ثمة جذر مشترك بين نصر حـامد أبو زيد وصادق جلال العظم، هو الجذر الماركسي. ولكن المعالجـة عنـد كـل

منهما مختلفة. فأبو زيد يدخل على القضايا من مدخل اللغة، ويفيد من الانجازات التي تحققت في السيمياء، وفي علم النص إلى حد ما. وهو يحقق كشوفاتٍ في قراءته لنصوص التراث، بقدر مايتقن عدته المعرفية ويتناسى أدلوجته الواقعية الجدلية. أما صادق جلال العظم، فإنه أصولي متشدد من حيث تمسكه بمعتقده الماركسي التقدمي، وهو كلاسيكي في أدواته المعرفية التي تنتسب إلى ماساد القرن التاسع عشر من النزعات العلمية والمذاهب الوضعية.

** ماسوّغ نعتك للماركسي بالأصولي؟*

ـ الأصولي هو كل من يتوقف عند حدث ما أو زمن ما أو شخص ما أو نص ما، لكي يتخذ منه المرجع والنموذج أو المعيار، فيما يفكر فيه أو يقوله أو يفعله. وبهذا المعنى، ليست الأصولية حكراً على أتباع الديانات القديمة، بل هي تطال أصحاب العقائد والايديولوجيات الحديثة، خاصة الماركسيين الذين تعاملوا مع ماركسيتهم تعامل المؤمنين مع دياناتهم. بهذا المعنى نفسه، أنا أتحدث عن أصوليي الفلسفة الذين ينكرون مايحدث ويستجد على المساحة الفلسفية، باسم النموذج أو المؤسسة أو المدرسة. ولهذا فالأصوليون، على اختلاف مرجعياتهم، يعملون على نفي الوقائع التاريخية أو الفكرية، ويزدرون الغير والعالم، لكي تصدُق أصولهم أو تصح مقولاتهم. فهم، باسم النموذج الأصلي أو الزمن التأسيسي أو العصر الذهبي، يُغلقون على أنفسهم، ويفقدون القدرة على التبادل المنتج والتفاعل المثمر الخلاق، فكراً وعملاً، كأنهم منذورون لتدمير الذات أو لتخريب العمران، على ما تُمارس الأصوليات على ساحاتها المختلفة، مشرقاً ومغرباً، في الشرق وفي الغرب نفسه، وأشير ذلك إلى المذابح الجماعية التي تشهدها بين الفترة والفترة بعض الحاضرات الأوروبية والأميركية.

** كيف يكون صادق جلال العظم أصولياً، وهو يجهر بانتمائه إلى "المادية التاريخية"، بل هو لا يتوقف عن الدفاع عن مذهبه هذا، كما يشير إلى*

ذلك عنوان أحد كتبه: دفاعاً عن المادية والتاريخ؟ قصدتُ أن التاريخ هو ساحة التجارب التي لا تكتمل، ومجال الفعل الذي يغيّر ويبدّل.

ـ لا ينبغي أن ننخدع بالتسميات. فأصحاب المذهب المادي التاريخي التقدمي، قد تعاملوا مع المادة بصورة عقائدية لاهوتية، ومارسوا التقدم بصورة تقليدية رجعية، وفهموا التاريخ بصورة ماورائية متعالية على الحدث. وإلا كيف نفسر المآل الذي انتهوا إليه، أعني كونهم صاروا في مؤخرة التاريخ أو على هامشه. أما التقدميون والماركسيون من العرب، فإنهم كانوا دوماً على هامش الهامش، وإذا صح أنهم فعلوا فعلاً ما في التاريخ، فبالرجوع إلى الوراء، وبالانتقال من خسارة إلى خسارة أفدح. وذلك لأنهم تعاملوا مع مقولاتهم بوصفها أصناماً تُعبد وتعلقوا بأسمائهم على نحو أسطوري سحري. في حين أن الأفكار هي أشياء تبتدع، أو يعاد ابتكارها وإنتاجها في أتون التجارب الفردية وفي رحم الممارسات الاجتماعية. أما محاولات نقلها وتطبيقها، فلا تنتج سوى هذا الخراب الذي جرّت إليه العقليات الأحادية والآليات السحرية في التعامل مع مفردات التنوير والتحرير والتغيير والتقدم.. والأدهى من ذلك أن الذين انضووا تحت شعار النهوض والتقدم والبناء، أكانوا ماركسيين اشتراكيين، أم قوميين عروبيين، لا يتزحزحون عن مركزيتهم الخانقة ولا يتخلون عن مناهجهم العقيمة، بالرغم من كل هذا التغير الذي حصل، سواء في الوقائع والأفكار، أو في الموقف من الحقيقة نفسها. بل هم يصرون على الإقامة في القوقعة ذاتها، ويستمّرون عند المواقف عينها، ويتشبثون بالنهج نفسه. ودليلي على ذلك أن أكثرهم، هنا في بيروت، لم يشأ لفيروز أن تغني وسط الخراب الذي خلفته حروب الشعارات، ومن بينها شعاراتهم بالطبع، إيذاناً بأن عملية إعادة الإعمار قد بدأت. وكأنهم، هم أيضاً، نذروا أنفسهم للخراب، كالأصوليين أشقائهم الألداء، الذين هم أقرب إليهم من حبل الوريد، وعلى عكس مايظنون. على كل حال هذه هي ثمرة الأصوليات العقائدية على اختلاف جذورها ومنوعاتها.

** أريد التوقف هنا عند مسألة الاعتقاد. يُفهم من كلامك وكأنك عار من أي معتقد. ألا تعتقد بأن للاعتقاد أهميته ووظيفته في حياة البشر والمجتمعات؟*

ـ أقول أولاً: لا يعرى امرؤ من اعتقاد ولو ادّعى. فلكل واحد منا قناعاته ونماذجه وصوره بل لكل أطيافه وهواماته. ولكن المفكر، إذ يفكر، إنما يشتغل على هذه الأشياء لكي يعرّي الآليات والممارسات والبنيات التي تحجب مايحدث، أو تَحُول دون ولادة الجديد، أو تزيف علاقة المرء بوجوده وطريقة تعاطيه مع ذاته. ولا أنكر، بذلك، وظيفة المعتقدات. فقد يكون المعتقد ضرورياً في تماسك الجماعة وفي حراسة الهوية. وقد يسهم في تعبئة الشعوب سواء للدفاع عما يتهددها أو سعياً لتحقيق أهدافها ومشروعاتها. ولكن الحراسة والمحافظة والمدافعة، هي من مهام العقائدي واللاهوتي وكل العاملين في مضمار الايديولوجيا، على ماجرى تداول اللفظ المعرب. أما الفيلسوف فإنه يسعى، بفكره، إلى التحرر من السُّبات العقائدي أو الدغمائي أو أي شكل آخر من أشكال السُّبات.

** هل تنكر أن بعض المعتقدات، مثلاً، كالإيمان بالوحي أو الغيب أو الله أو الأمة أو الديمقراطية أو الليبرالية أو الاشتراكية.. قد أسهمت في صنع الحضارة وتقدم البشر؟*

ـ لا أنكر ذلك. ولكني أقول: إن الأمر سيف ذو حدين: قد تستعمل هذه الأفكار والمعتقدات، إيجاباً أو سلباً، بصورة بناءة أو بصورة مدمرة، للتفتح والتحرر، أو لممارسة الانغلاق والاستبداد. ولهذا تهمني مصداقية المواقف وجمالية السلوك أكثر مما تهمني العقائد والنظريات.

وأقول ذلك لأن الناس، عندنا، تتمسك بالعقائد والنظريات لذاتها، وعلى حساب قيم كالانفتاح والتبادل والتواصل والابتكار والغنى والتنوع.. ولهذا فإننا غالباً مانلفي بحريات الأمور ومما يحدث في هذا العالم، من أجل الدفاع عن عقائدنا وتبرير مقولاتنا. أليس هذا مايحصل اليوم: سوق البشر كالقطعان وجعلها رهائن لعقائد وهويات تجد فيها مقتلها. دعني أختصر

موقفي في هذه المسألة بقولي إني أوثر، عقائدياً، سحر الأساطير وجمالها على عمي الإيديولوجيات وإرهابها. ذلك أنه لدى النموذج الأسطوري، أكان بدائياً أم بدوياً، لا معنى لأن يُحاكَم المرء على رأي يراه أو يُقتل لمعتقد يعتقد به أو ينكره. في حين أن النموذج الايديولوجي المغلق، لا يفكر إلا بنبذ الآخر أو تصفيته، سواء تعلق الأمر بأدلوجة دينية أو قومية أو علمانية علموية..

* *لنعد إلى مسألة التراث التي ابتعدنا عنها.*

ـ لم تعد المسألة في نظري، مسألة مفاضلة بين تراث وحداثة. وإنما تكمن في كيفية التعاطي مع التراث. فإما أن نتعامل معه بطريقة "أصولية"، وعندها نقيم في القوقعة ونمارس معاصرتنا بصورة سلبية فاشلة أو عقيمة. وإما أن نتعامل معه بطريقة "أصيلة"، كإمكانية للحياة والوجود، للقول والتفكير: أو للفعل والتأثير، وعندها نمارس خصوصيتنا على نحو عالمي، ونحيا حداثتنا بطريقة إيجابية، بناءة ومثمرة. آن لنا، إذن، أن نتجاوز ثنائية التراث والحداثة، وسواها من الإشكالات الزائفة.

* *هل معنى ذلك أننا نعيش حداثتنا أو معاصرتنا؟*

ـ بالضبط، فنحن كلبنانيين أو كعرب، لسنا خارج الحداثة والعصر، شأننا بذلك شأن سائر الدول والأمم. فإما أن نمارس حداثتنا أو معاصرتنا، بصفتنا خلاقين منتجين فاعلين، وإما أن نبقى قابلين منفعلين مستهلكين، بل آلة للانتاج والاستهلاك.

٨ ـ الفلسفة لبنانياً

* *تحدثت كثيراً عن قراءة النصوص، وذكرت بأنك تتعامل مع الأعمال الفلسفية على قدم المساواة، أكانت عربية أم يونانية، إسلامية أم غربية. ومع ذلك لا أرى عندك، ولا عند سواك، دراسات متخصصة عن الفلاسفة*

العرب. وإذا صح مايقوله بعضهم[*] *لا يوجد سوى دراسة واحدة شاملة ووافية كتبها عربي عن فيلسوف عربي، هي دراسة ناصيف نصار عن ابن خلدون المسماة: الفكر الواقعي عند ابن خلدون.*

ـ من المستغرب أن نقول مثل هذا القول الذي يصدر عن تحزب أو عن عدم اطلاع. وأقول ذلك لأن هناك أكثر من دراسة عن ابن خلدون بالذات كتبها عرب، قبل نصار وبعده على وجه النصوص. لا شك أن دراسة نصار التي كانت رسالته لنيل الدكتوراه، هي دراسة هامة، بل أنني أجدها أكثر أهمية من الكتاب الذي تلاها، عنيت به "نحو مجتمع جديد"، على ماذكرت في ندوة عُقدت حول هذا الكتاب. غير أن دراسة الدكتور نصار ليست الوحيدة. هناك دراسة هامة للجابري مخصصة لابن خلدون، عنوانها: "العصبية والدولة". وهناك مقالات العروي المتفرقة ومقارباته المبتكرة في هذا الخصوص. وثمة دراسات أخرى لا مجال لتعدادها الآن، وكلها هامة ومميزة، لمن يطلع عليها ويحسن قراءتها. ولا يهم حجم الدراسة، قد يكتب الواحد دراسة من مئات الصفحات، ثم نقرأ مايكتبه فلا نجد عنده فكرة خصبة أو مفهوماً مبتكراً أو أداة معرفية جديدة. وبالعكس، قد يكتب أحدنا مقالة في صفحات معدودة، عن ابن عربي أو الفارابي أو كنط، فيقلب الرؤية، أو يزحزح المشكلة، أو يقوم بتعويم مفهوم من المفاهيم، أو يحفر في طبقات الخطاب لكشف المحجوب وفهم اللامفهوم. وعلى كل حال فأنا لا أستخدم في التقييم مثل تلك النعوت التي وردت في سؤالك. أي لا أصف الدراسات بكونها شاملة أو كاملة أو وافية. وإنما أتعامل معها تعاملاً نقدياً. إذ الشمول لا يخلو من استبعاد بل هو تستر على ممارسة الاستبعاد. وأما الكامل فلا يتحقق، لأنه الدراسات هي ثمرة التجارب، ولا تجربة تكتمل. وأخيراً لايمكن

---

[*] إشارة إلى الدكتور جورج زيناتي الذي أدلى بهذا الرأي في الحديث الذي أجرته معه مجلة (الكفاح العربي) في مطلع صيف العام ١٩٩٤

لأية دراسة أن تكون وافية، لأنه لا نص يُعرف حق المعرفة. من هنا فأنا أستخدم في التقييم نعوتاً أخرى أصف بها الأفكار، فأقول بأنها هامة أو خصبة أو مثمرة أو كاشفة أو خارقة.

* *في ضوء ذلك كيف ترى إلى أعمال الفيلسوف الأميركي ويلارد كواين؟ وهل توافق على القول* *بأن المنهج التحليلي المنطقي الذي يأخذ به كواين هو "المنهج العلمي الوحيد" الذي يؤدي إلى نتائج فكرية دقيقة وواضحة ويساعد على "انتشال" الفلسفة من محنتها؟*

ـ أولاً لا أفكر على نحو يقوم على الحصر، والاقصاء، أي لا أقول بأن هناك منهجاً وحيداً هو الذي ينتشل الفلسفة من محنتها، أو يحل لنا كل الإشكالات العالقة. فالعمل الفلسفي الهام يستمد أهميته من كونه يقدم لنا إمكاناً للتفكير لا أكثر ولا أقل. ثانياً: الفيلسوف أو المنتج في الفلسفة على الأقل، لا يتبنى منهج غيره بقدر مايعمل على أفكار هذا الغير ونصوصه لكي ينتج فكراً جديداً. إنه على الأقل يحسن استثمار مناهج الغير ويعيد إنتاجها بتشغيلها في حقول جديدة او بالاشتغال على معطيات مختلفة. ثالثاً: الفلسفة ليست في محنة، بل هي بألف خير عند من يحسن قراءة الحدث واستيعاب الجديد. نعم ثمة أزمات أو مآزق. ولكن طبيعة الأمور هي التي تُملي ذلك. قصدت أن الفكر الفلسفي ينتعش أو يشتعل حيث تزدهر الأسئلة وتكثر الشبهات وتتعقد الإشكالات. ربما كان المناطقة هم الذين يبحثون عن التواطؤ والمماهاة وعدم التناقض. ولكن المناطقة لا يحسنون التفلسف بالاجمال، بقدر ماتستحيل التجارب الفكرية الغنية عندهم إلى هياكل فارغة ومعارف ميتة. أما الفلاسفة فهم صانعو أزمات وخالقو إشكالات، ويجددون المنطق بقدر مايكسرون قوالب المعرفة ويفتحون الفكر على أسئلة الواقع والحقيقة. ولهذا

---

* إشارة إلى الرأي الذي أدلى به الدكتور عادل فاخوري في المجلة نفسها.

أذهب إلى القول: ليس كل منطقي هو فيلسوف، بينما كل فيلسوف هو منطقي بامتياز.

** أراك تتقدم بأطروحاتك وكدت تنسى أني سألتك رأيك بالفيلسوف كواين.*

- أعترف بأنني لم أسمع بويلارد كواين قبل الآن. وأول معرفتي به، هو اطلاعي على حوار أجري معه قد نشرته مجلة "الكفاح العربي" بعد ترجمته. لقد قرأت ماقاله هذا الفيلسوف. وحتى لا أظلمه أقول بأنه عالم من علماء المنطق البارزين، ولكنه لايضاهي فلاسفة أمثال ديكارت أو كنط أو هيدغر أو فوكو، وسواهم من أصحاب الأفكار الهامة والخطيرة التي تخربط الحسابات والمعادلات لدى المناطقة وأصوليي الفلسفة. فالفيلسوف الهام هو الذي يترك أثره على ساحة الفلسفة، بحيث تبدو هذه بعده على غير ما كانت عليه قبله. وفضلاً عن ذلك فهو يخترق بفكره مختلف فروع المعرفة ومجالات الثقافة، كما هو شأن فيلسوف كهيغل أو فوكو. ونحن لا نجد شيئاً من هذا القبيل عند كواين، فأعماله لم تشكل حدثاً فكرياً على الساحة الفلسفية. ولعلي أظلمه إذ أقارنه بفلاسفة كبار تبدو نسبته إليهم كنسبة المحراث الخشبي الى الجرار الآلي أو الى الجرافة الضخمة أو الحفارة العملاقة.

** ألا تفتئت بذلك على كواين والفلسفة الانكلوسكسونية عموماً والأميركية خصوصاً، على ما يظهر ذلك في موقفك من كواين؟ وهذا يصح بالطبع على موقفك من بوبر الذي لا تعدّه أنت فيلسوفاً، فيما هو واحد من ألمع الفلاسفة في هذا العصر!*

- قد لا تكون معرفتي بالفلسفة الانكلوسكسونية كمعرفتي بفلاسفة القارة الفرنسيين والألمان. ولكن ذلك لا يعني أنني جاهل بتلك الفلسفة. ثمة فيلسوف أميركي لامع أود الإشارة إليه، هو ريشارد رورتي، وهو صاحب مؤلفات عديدة وهامة ترجم منها الى الفرنسية: نتائج الذرائعية، الإنسان المرآوي، العلوم والتضامن. وهذه الأعمال لا تخلو من الجدة والابتكار. ربما

لأن رورتي إطلع على النتاج الفلسفي المعاصر، خصوصاً لدى هيدغر وفوكو ودريدا، وسواهم من الذين تجدّدت معهم الفلسفة على نحو يجعل من المتعذر على أي متفلسف أن يقفز فوقهم. وهكذا لم يتعامَ رورتي عما حدث ويحدث، أي لم يقم بإلغاء تيارات فكرية بارزة وأعمال فلسفية هامة. وهذا هو الفرق بينه وبين ويلارد كواين: رورتي انفتح على الجديد المبتكر، غير المقول وغير المتوقع، فقرأه وأحسن استثماره. أما كواين فإنه يؤثر المحافظة والسلامة، ويفكر بعقلية منطقي أصولي. ولهذا لم يقوَ على فهم هيغل أو هوسرل، وحكم على وجودية سارتر بأنها "تفاهة مطلقة". وأنا أقول بأن مثل هذه الآراء تنم عن سذاجة، هي سذاجة العالم أو المنطقي أو الرياضي عندما يتفلسف.

هذا بالنسبة الى كواين. أما بوبر فلا مُراء بأنه فيلسوف، في حال وسّعنا معنى الفلسفة. وإذا شئنا أن نأخذ بما يقوله هو عن نفسه، فهو "أسعد الفلاسفة"، كما صرّح ذات مقابلة جرت معه. ومع ذلك فأنا أعدّه رجل منطق وأبستمولوجيا أكثر مما أعده رجل أنطولوجيا. وأعني بذلك أنه اهتم بالقضايا من حيث صدقها أو كذبها، ونظر في طبيعة المعرفة العلمية من حيث قابليتها للدحض والإبطال. ولكنه لم يتناول الحقيقة من حيث علاقتها بالكائن والحدث، ولم يفكر في شأن الفكر وعلاقته بالحقيقة. ولهذا لانجد عنده مفاهيم فلسفية ذات أهمية، كما نجد مثلاً عند ديكارت أو هوسرل أو ابن سينا. طبعاً هو كوكب لامع في فلك الابستمولوجيا، ولكنه ليس أكثر من مُذَنَّب أو جرم صغير في فلك الفلسفة.

** إذا كان هذا موقفك من كواين، فما رأيك بالذين يهاجمون الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين؟*

ـ يقال: الإنسان هو عدو ما جهل وبوسعي القول: هو عدو ما يشعره بالضعف والهشاشة. ويؤسفني أن أقول ذلك للذين يشنون الهجوم على الفلسفة المعاصرة، لا لشيء سوى عجزهم عن الإبتكار، أو لإن غيرهم يتكلم

على تلك الفلسفة ويشتغل بها أو ينجح في استثمارها. هذا ما لاحظته في الفترة الأخيرة على الساحة اللبنانية، حيث ينبري أناس للهجوم على مفكرين أسهموا في إغناء الفكر وتوسيع الفهم وتحديث المعرفة، ويشارك في هذا الهجوم غير طرف، منهم المعنيّ والمتطفل، ومنهم الأكاديمي والمعدود بين أهل الفكر: فهذا يقول إن الإنشغال بفوكو هو خفة واستعجال، وذاك يقول إن فلسفة الحفر والتفكيك عبث واستهتار، وآخر يعلن بإنه ليس مجبراً على الأخذ بـ"الموض" الفكرية التي تصدّرها لنا فرنسا كما تصدر الأزياء. والرابع يفكر على طريقة محاكم التفتيش قائلاً لـك: إن علاقة نيتشه بالفلسفة هي علاقة مشكوك فيها حتى يثبت العكس. و آخرهم يَعِدُك بتأسيس الفلسفة العربية المعاصرة التي لم تتأسس بعد. وثمة من يعلن سقوط فوكو ودريدا، ويتحدث عن تهافت الفكر الفرنسي بالجملة.

٩ ـ النقد الفعال

** وها أنت ترد بشن الهجوم على الكل، لكي تدافع عن الفلسفة الفرنسية أو عن الفلاسفة الذين يستأثرون باهتمامك وإعجابك، فما الفرق بينك وبين الذين تهاجمهم وترد عليهم؟*

ـ لا أريد بذلك أن أدافع عن الفلسفة الفرنسية وأهلها، ولا عن الفكر الفرنسي وأعلامه، أمثال ليفي ـ ستراوس، وألتوسير، ولاكان، وريكور، وبارت، وفوكو، ودولوز، ودريدا، وبودريار. فما أنتجه هؤلاء وأمثالهم من الأفكار والمفاهيم المبتكرة، يشهد على نفسه، أعني أنه قد انتشر وجرى تداوله وفعل فعله وغدا عدة معرفية وإنجازاً فكرياً في غير مكان من العالم، بما في ذلك العالم العربي، سواء بين الجامعيين أو بين الكتاب والمفكرين.

ولهذا لا أفتئت على الحقيقة بقولي إن الذين يجهلون الفكر الفرنسي، أو يتجاهلونه، أو يتحدثون عن تهافته، يشهدون على حقيقتهم ويفضحون

أنفسهم. أولاً، إنهم يشهدون على أنهم لايحسنون الحرب التي يشنونها، مثلهم بذلك مثل من يرمي قلعة حصينة بحصيً من خارجها، او من يجابه ببندقية صيدٍ دبابة مجهزة بأحدث الأسلحة. ثانياً، إنهم يشهدون على أنهم لا يحسنون التعاطي مع الفلسفة وأهلها، وهم إذ يعملون على نفي أعمال الفلاسفة، لا يفعلون بذلك سوى نفي أنفسهم من دائرة التفلسف. والأهم من ذلك أنهم يشهدون على عجزهم عن ممارسة تفكيرهم النقدي بطريقة فاعلة منتجة. فهم يفهمون النقد على نحو إيديولوجي سجالي، بصفته دحض مقولات الخصم أو تبيان تهافته أو فضح أخطائه ومغالطاته. فيما النقد يمارس بعد كنط، وخصوصاً اليوم، بصفته فاعلية فكرية ينبثق عنها اجتراح إمكانات جديدة للقول والتفكير. إنه نتاج معرفي وإبداع فكري، بقدر ما يتيح لنا أن نشتغل على النص لكي نقرأ فيه ما لم يُقرأ. هذا هو الرهان الحقيقي: ان لاننفي النص وندين مؤلفه، بل أن نقرأه لكي ننتج معرفة حوله أو انطلاقاً منه، سواء كنا مع صاحبه أو ضده، بالعمل على تشكيل مفاهيم جديدة أو باستعادة المفاهيم القديمة بغية توسيعها أو ترميمها أو تطعيمها.... أما أن نشطب بشحطة قلم أو بزلة لسان فلسفةً بكاملها أو تياراً فكرياً قوياً فمعناه أن نسدل الستار على عقولنا ونختم على سمعنا وأبصارنا.

* *مثالات نقدية على ما تقول.*

ـ ما من مفكر أعمل النقد في الخطاب الفلسفي كنيتشه الذي يصف الفكر الماورائي بالخواء والهراء، ويستخدم نعوتاً مقذعة بحق أسلافه من الفلاسفة. ومع ذلك فإن نيتشه لم يكن مجرد ناقد أيديولوجي، بالمعنى التهافتي، وإنما كان أصولياً فذاً، ولا أعني بالأصولي، طبعاً المعنى الايديولوجي السائد الآن، ولاحتى المعنى الابستمولوجي، أي العالم بأصول المعرفة. وإنما قصدت المعنى الانطولوجي، أي الباحث عن كيفية تكوّن الأشياء. بهذا المعنى ليس نيتشه مجرد ناقد لمقولات معينة، بل هو ناقد للحقيقة نفسها، وهو ينتقدها على نحو يجعلنا نغير مفهومنا لها وطريقة التعامل معها، مقدماً بذلك طريقة

جديدة في التفكير، مستخدماً عدة جديدة لفهم العالم والأشياء. وهذا ما فعله فوكو على طريقته. فهو بنقده للعقلانية الديكارتية، لم يسع الى نفي ديكارت، وإنما حلل خطاب العقل لكي يكشف لنا عن العلاقات اللامعقولة التي يقيمها المرء مع عقله، مقترحاً بذلك طريقة في التفكير تجعلنا نغير مفهومنا للعقل وطريقة تعاملنا معه. وهذا مآل تحليلاته للحب الأفلاطوني: لقد تجاوز فوكو صراع التأويلات حول حقيقة هذا الحب، لكي يبحث في الحب بوصفه علاقة بالوجود والحقيقة، فحدد لنا بذلك المعرفة بفكر أفلاطون وبالفكر عامة. هذه الأمثلة تدل على أننا لا نقرأ النص لكي نكتشف الخطأ، بقدر ما نقرأه لكي نعرف ما لم نكن نعرفه من أمر الحقيقة والمعرفة والذات والعقل والفكر والخطاب.

** هذه أمثلة من تجارب الغير، لو تعطي امثلة من تجربتك أنت حول النقد الذي تمارسه أو تنشغل به.*

ـ حسناً أعود الى كتاب الدكتور طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث. وأشير الى أن المؤلف هو مفكر مغربي أصولي بالمعنيين الايديولوجي والابستمولوجي، إذ هو يتبنى، من جهة أولى، استراتيجية سلفية لغةً وعقيدةً ومعرفةً؛ وهو يمتلك، من جهة ثانية، معرفة مدهشة بالتراث العلمي والفكري، العربي والإسلامي، سواء لجهة المضامين المعرفية، أو لجهة آليات الإنتاج المعرفي. ولا أبالغ إذا قلت بأن كتابه هذا يشكل ترسانة معرفية في حقله وبابه. ومع أنني أخالف المؤلف، كما أشرت من قبل، إن في أطروحاته ودعاويه، أو في منهجه وطريقته في التناول، إلا أن عمله قد جذبني واستأثر باهتمامي. إنه عمل ينطوي على ثراء معرفي هو محل للتقدير والإعجاب.على الأقل هو يقدم لي، على ما لمست من قراءته، مادة جديدة للنقد والتفكير.

ويشبه أن يكون موقفي من طه عبد الرحمن كموقفي من أبي حامد الغزالي، فإني أخالف هذا الأخير في كثير من مواقفه وأطروحاته وآرائه، بقدر ما

أعجب عنده بقوة الابتكار وزخم الفكر وغنى النص،... وبالإجمال فأنا أقرأ المفكرين الذين أختلف معهم أو أعارضهم، ولا أنفي إنجازاتهم، بل أعترف لهم بالأهمية والفضل، وأسعى لفهم ما لم يفهم عندهم، أو أفكر فيما استبعدوه من التفكير، أو فيما يستعصي على التناول بحسب معالجاتهم وطرائقهم، كما هو شأني في التعامل مع أعمال محمد عابد الجابري وحسن حنفي.

* *ماذا بشأن المؤلفين الذين تميل اليهم أو تتماهى معهم؟*

ـ لنأخذ أركون مثالاً. ربما كنت أميل الى هذا المفكر أكثر من ميلي الى غيره من المفكرين العرب أو الذين يكتبون بالعربية، خصوصاً لجهة منهجيته المركبة، وأدواته المعرفية الحديثة، وتحليلاته الحفرية التفكيكية للنصوص والخطابات. ومع ذلك فأنا أختلف عنه من عدة نواح: أولاً، هو يهتم بنقد العقل الإسلامي، في حين أنني أركز نقدي على الخطاب الذي هو أرض العقل وجسد المفهوم؛ ثانياً، هو يحصر اهتمامه في نطاق التراث الإسلامي، في حين أنني كمشتغل بالفلسفة، لاأعطي أولوية لتراث على آخر؛ ثالثاً، هو يسعى الى تجديد الفكر الإسلامي، في حين أنني أنخرط في المشكلات الفكرية وأحاول تجديد الفكر لكي أعرف ما لم أكن أعرفه من أمر ذاتي ومجتمعي وعالمي والعالم أجمع؛ رابعاً، هو يدعو الى تحرير الإسلام من استخداماته الإيديولوجية، في حين أنني أسعى الى التحرر من كل أدلوجة، وأحاول النهوض من كل سبات عقائدي أكان نبوياً أم فلسفياً، دينياً أم علمانياً، أصولياً أم حداثياً؛ وأخيراً، هو يفكر في مسعاه النقدي على "اللامفكر فيه" أي على ما أسميه "الممنوع من التفكير"، في حين أنني أركز على "الممتنع عن التفكير"، أي ما يسميه هو أو مترجمه "ما يستحيل التفكير فيه"، وهناك فرق بين المصطلحين والمقولتين، إذ التفكير في الممنوع هو تركيز على نقد السلطات الخارجية السياسية أو الدينية، المادية أو الرمزية، في حين أن التفكير في الممتنع هو نقد للعوائق الذاتية للفكر، أي تفكيك لآليات الفكر وأنظمته وأبنيته. بكلام آخر: التفكير في الممنوع هو تفكير في المسكوت عنه أو المهمش أو المنسي، في حين

أن التفكير في الممتنع هو خرق لحدود الممكن وتغيير لشروط المعرفة، أي خلق إمكانات جديدة للتفكير وابتكار عدة معرفية جديدة أكثر فعالية ومضاء.

* *أين تكمن الجدة إذن في أعمال أركون؟*

ـ لاشك أن تفكيكات أركون للنصوص، بما فيها النص القرآني، لها جدتها وأهميتها من الناحية المعرفية، بقدر ما تكشف عن آليات اشتغال المعنى أو إنتاج المعرفة في الثقافة الإسلامية، ولكن لهذه التفكيكات مأزقها وحدودها في الوقت نفسه. والمأزق هنا ليس ناتجاً عن ضغط الحقائق السوسيولوجية أو المحرّمات العقائدية، أي ليس لأن أركون يُمنع من حرية التفكير والتعبير، بل لأنه لايخترق بفكره الأطر المرسومة والتصنيفات الجاهزة، الدينية أو العرقية او الجغرافية. فهو في هذا المجال، شأنه شأن الجابري وحنفي وغالبية المفكرين العرب، يمارس نوعاً من التجنيس للعقول والأفكار، أو للعلوم وفروع المعرفة، وهذا ما أعتبره عائقاً معرفياً يحول دون ابتكار أدوات مفهومية تجدد المعرفة بالتراث الفكري وبالفكر نفسه، أي يحول دون تغير علاقتنا بالتراث وبفكرنا في الوقت ذاته. فالتجنيس هو فخ يقع فيه المفكر العربي أو يُنصب له، يمنعه من التفكير بحرية، بقدر ما يبقيه في قوقعة "الأنا الفكرية" العروبية أو الإسلامية، أو سواها من المحمولات الايديولوجية. ولهذا فأنا أتعامل مع نفسي من موقع الباحث أو المفكر وحسب، ساعياً الى التحرر من وساوسي التراثية وهواجسي القومية. فالهاجس التراثي أو القومي هو من طبيعة لاهوتية كلامية. وبهذا المعنى فهو يشكل الوجه الآخر للهاجس الاستشراقي. صحيح أن أركون يختلف إختلافاً كبيراً عن المستشرقين، من حيث عدته المعرفية الحديثة وآلته المنهجية الفعالة، ولكنه يلتقي معهم من حيث الحقل والهمّ، وهو الإهتمام بدراسة الفكر العربي أو التاريخ الاسلامي. أما أنا فهمّي أن أنتج فكراً بالاشتغال على أي معطىً كان. ولاأعتبر أن هناك فكراً أو تراثاً أو تاريخاً لايعنيني الاهتمام به أو درسه. قد أشتغل على كنط أو على ابن عربي في سعيي الى تجديد الفكر أو تحديث أدوات المعرفة.

** ألا تظلم أركون بذلك؟*

ـ لاشك أن أركون يستثمر أحسن استثمار المنهجيات الحديثة والمعاصرة في إسلامياته التطبيقية. فالإسلام لا يُفهم بعده كما كان يُفهم قبله، على ما قلت في ندوة عُقدت لتكريمه ومناقشة أعماله. ولكن الفهم لا يتغير مع أركون. وهذه نقطة هامة ومفصلية. مثلاً أنت إذ تقرأ كنط أو هيغل أو فوكو، فإن مفهومك يتغير للكثير من المسائل والمفاهيم، بما في ذلك المفهوم نفسه، أي تتغير علاقاتك بالحقيقة والمعرفة، بالفكر والفهم، بالذات والعقل... لانجد إنجازات من هذا القبيل عند أركون. وعلى كل فهو لايسعى وراء هذا المطلب، أي لا يفكر في تجديد قضايا الفكر أو في إعادة طرح الأسئلة بشأنها. فالهمّ عنده هو همّ نضالي تحريري، بمعنى أنه يريد تحرير العالم الإسلامي لإدخاله في فضاء العصر والحداثة. وهو يعتقد أن مشروعه الفكري كفيل بتحقيق هذه المهمة، بل هو يحدّد سنة معينة هي العام /٢٠١٠/، سوف تكون عام التحرير الكبير الذي تنبلج فيه الحقيقة وتظهر ساطعةً كما الشمس في وضح النهار.

هكذا فإن أركون على ما يقدّم نفسه، هو صاحب استراتيجية تحريرية، وهذا ما يجعله يكتب تحت تأثير لوثر أو ماركس. أما أنا فلم أعد أدعي مثل هذه الدعاءات. إنني فقط أصف معايشاتي وأعبر عن تجاربي، أياً كان طابعها التنويري. أما المشاريع الطويلة العريضة، للتحرير والتنوير، فإنني بتُّ حذراً منها، بل أسعى الى التحرر من أطياف أصحابها. ولهذا فأنا أتعامل مع الحقيقة والحرية والتحرير بصورة أقل نرجسيةً، وأقل سذاجةً أو توهماً، بمعنى أنني أقف موقفاً أكثر حيطةً وحذراً، أي أقل طوباوية وأكثر عملانيةً من مستقبل الحرية ومسألة الحقيقة.

** يبدو لي هنا أنك تستخدم مقولات ميشال فوكو لنقد محمد أركون، عنيت مقولة الأول حول تجاوز حدود الممكن.*

ـ صحيح ما تقوله: فميشال فوكو قام بقلب المسألة الكنطية من وجهها السلبي الى وجهها الإيجابي، أي من كونها تقوم على تعيين الحدود التي لا يمكن للعقل أن يتخطاها معرفياً، الى كونها تقوم على تخطي حدود الممكن بغية التفكير فيما لم نكن نستطيع التفكير فيه. وفي رأيي إن المنحى الحفري التفكيكي هو أداة صالحة لإحداث مثل هذا القلْب المعرفي.

* *أسألك نقد فوكو لا شرح مقولته!*

ـ مراراً ما سُئِلتُ مثل هذا السؤال: متى أو لِـمَ لاتنتقد ميشال فوكو؟ وكان جوابي دوماً إني أعجب بكتابات فوكو وأستمتع بقراءة نصوصه، ولا داعي لأن أنتقده بصورة مفتعلة. فالنقد يأتي في أوانه وفي موضعه، إلا إذا كان غاية في ذاته. والنقد الذي يكون كذلك يُفسِد علاقة صاحبه بالنص ومؤلفه، أي يكون غير منتج معرفياً بقدر ما يقوم على مسخ النص وتشويهه، ويمارس نوعاً من الإرهاب ضد المؤلف بقدر ما يتعمد نفي ما أنجزه من أعمال. ومع ذلك إذا شئت نقداً لفوكو، يمكنني الدخول عليه من مدخل النص، لأنتقد القطائع التي أقامها بين عصور المعرفة. فالنص كخلق مفهومي أو ككينونة خطابية، يخترق بوقائعيته عمليات التحقيب المعرفي، ويفرض نفسه على قارئه بصرف النظر عن زمان حدوثه ولحظة تكونه. وفي تقديري أن هذا ينطبق على نصوص فوكو التي هي، كسواها من النصوص الفلسفية، أغنى من أن يختزلها نظام معرفي أو اتجاه فكري أو نمط عقلاني. بهذا المفهوم للنص يمكن لي أن أعارض فوكو على مستوى معرفي، لكي أدافع عنه على مستوى أنطولوجي، أي أتجاوز أطروحته حول أنظمة المعرفة وعصورها، لأقول بأن نصه يفرض حقيقته، لإنه يشكل مادة للتفكير لاتنضب. وهذه هي المفارقة في النصوص: أعني أن نقدها يتكشف عن إمكان للتفكير. وهذا هو الفرق بين نقد ونقد، أعني بين النقد الإنتاجي والنقد التهافتي، أي الإلغائي. وأعود الى إيضاح هذه النقطة بالقول: إن للنقد التهافتي صفتان سلبيتان: فهو من جهة أولى غير مجدٍ على الصعيد المعرفي، بل هو لا يشهد إلا على تهافته؛ ذلك أن هذا النقد يقوم

على النفي والسلب، في حين أن النقد الفاعل المنتج هو تناول عمل فكري والاشتغال عليه بما يجدد المعرفة به وبالمعرفة عامة.

* *هل معنى ذلك أنه لاجدوى مثلاً، من نقض مقولة كاذبة أو فضح رأي فاسد؟*

ـ دعني أقول إن للنقد التهافتي فوائده الرجعية، بمعنى أنه قد يصحح معلومة أو يكشف عن تناقض منطقي. ولكنه إذ يفعل ذلك، إنما يقيّم الآراء والأفكار استناداً الى ما هو معلوم مسبقاً، فلايوسع مفهوماً أو يطور فكرة أو يجدد معرفة... من جهة أخرى إن للنقد الإلغائي جانبه الشخصي، بمعنى أنه يصدر غالباً عن تعصب أو تحزب، وينضح بالعداء والبغضاء، وقد يشي بالحقد. وهذه أمور لا يُفسرها بالطبع الدفاع عن الحقيقة، بل يفسرها منطق الصراع والتنافس والتسابق. ولهذا فإن النقد يعبر في النهاية عن علاقات القوى بين العاملين في قطاع من قطاعات الثقافة. إنه سلاح يحارب به الواحد على ساحته. وإذا كان البعض يحارب بالرصاصة القاتلة، فإن المثقفين والكتاب يحاربون بالكلمة الجارحة.

* *لنعد الى النقاد اللبنانيين. كيف تتعامل نقدهم؟*

ـ هذا ما كنت أرغب في الإنتهاء إليه. وأعود من مفهومي للنقد ومن طريقتي في التعامل مع النص الى نُقادنا لأقول: إن قراءتي للفلسفة المعاصرة، فرنسية كانت أم غير فرنسية، لاتجعلني ألغي هذه الفلسفة، كما لاتجعلني اقع في فخ التمييز بين فكر عربي وفكر غربي، بل تحملني على تجاوز الثنائيات القائمة كما تحملني على تغيير علاقتي بذاتي وأفكاري وأشيائي، بدءاً من الفلسفة ذاتها. ومن هنا فأنا إذ أقرأ نيتشه لا أقول بأن علاقته بالفلسفة مشكوك فيها، بل أمارس علاقتي بالفلسفة على نحو إشكالي خلافي. وتاريخ الفلسفة يشهد على ذلك. إذ هو بوجه ما تاريخ الأسئلة والإشكالات أكثر مما هو تاريخ الأجوبة الشافية والنتائج اليقينية.

وإذ أطّلع على ما يستجد على ساحة الفلسفة اليوم، لا أقول كما يقول الدكتور ناصيف نصار: إنها صرعات فكرية تدرج ثم تزول، على ما ذكر في رده على مداخلتي حول كتابه السالف الذكر: نحو مجتمع جديد، بل أحاول تغيير علاقتي بعقلي وفكري. فليست قراءة ديكارت أولى من قراءة هيدغر أو فوكو. ربما كانت كذلك لدى المتعلمين. اما قراءة فوكو، فقد تكون أولى لدى أهل الفكر، إذ بها يمكن فهم اللامفهوم عند ديكارت وتفسير ما خلّفته العقلانية الحديثة من تشظيات اللامعقول. فالعقلانيون أقاموا علاقة أسطورية مَع العقل على ما أقرأ خطاب العقل لدى المحدثين وما بعدهم، وبالمعنى الذي أمارس فيه فعل القراءة.

من جهة أخرى، إني أتجاوز ثنائية الأصيل والدخيل أو المحلي والمستورد أو المجلوب، في قراءتي للأعمال الفلسفية والأدبية. فقراءة زكي نجيب محمود ليست عندي أولى من قراءة كنط أو فوكو. بالعكس إن قراءة المفكرين المعاصرين تتيح لي ان أقف على مأزق زكي نجيب محمود وأن أكشف عن العوائق التي تحول بينه وبين تجديد الفكر العربي.

حتى في مضمار الأدب بوسعي القول: ليست قراءة يوسف حبشي الأشقر أو عبد الرحمن منيف،هي عندي أمتع من قراءة ألبير كامو أو ميلان كونديرا. على الأقل لامعنى للتمييز، في المجال الفلسفي، بين مأصول ومنقول، أو بين أصيل ومستورد. فالكل يعلم أن المنطق اليوناني بعد ترجمته وتعريبه، أي بعد أن غدا نصاً عربياً مع الفارابي والذين أتوا بعده، شكّل وما زال يشكل آلة للعلوم الدينية نفسها، خصوصاً عند الفقهاء والمتكلمين. والذين يتحدثون عن ثقافة أصلية نقية صافية، إنما يخدعون أنفسهم، كما يفعل أولئك الذين يتعصبون لأعلام الفكر العربي أو الإسلامي، ضداً على الفكر الغربي وأعلامه، فيما خطاباتهم هي ثمرة من ثمار الفكر الغربي نفسه. من هنا ليست المسألة أن نفرق بين الأصيل والدخيل أو بين المحلي والمستورد، بل كيف تجري

أقلمة الفكر المكتوب بلغات أجنبية في اللغة العربية، أو كيف نستنبت المفاهيم في أرض جديدة أو في بيئات ثقافية مغايرة؟

طبعاً ثمة من يكتفي بالجمع والتجميع أو بالاجتلاب والاستيراد. ولكن هناك من يملك القدرة على الزرع والاستنبات، أو على الإصلاح والاستثمار، سواء بالاشتغال على الموروث أو على المنقول. فالأصيل قد يكون دخيلاً في الأصل، تماماً كما أن المنقول يمكن أن يغدو مأصولاً، كما هو شأن كثير من الأفكار والمفاهيم التي نستخدمها أو نتداولها. ولهذا فإنني أسعى الى تجاوز المقولات السائدة في التعامل مع الثقافات الأخرى، أعني مقولات الدخيل والمستورد والوافد والمجلوب، مؤثراً قراءة العلاقة بين الثقافات واللغات من خلال مفهومات التفاعل والتراسل، أو الإختراق والانتهاك، أو التخليق والتنصيص. فنحن نقرأ أعلام الأدب والفكر في هذا العالم وندرّس نصوصهم ونحتفي بهم، أياً كانت منابتهم ولغاتهم وخصوصياتهم الثقافية أو الدينية. ولامعنى لذلك سوى أن روائع الأعمال والنصوص هي ذات بعد عالمي.

وأخيراً وطبعاً لا أقول إن فلسفة فوكو هي سفسطة على ما قال أصحاب هذا القول بصورة مجانية. بالعكس، إن قراءة فوكو في خطاب الحقيقة، تجعلني أغير علاقتي بالحقيقة نفسها، بحيث لا أضعها مقابل الخطأ، بل أحاول الكشف عما يمارسه خطاب الحقيقة من آليات الخداع والتمويه. ولهذا فإنني لا أضع الفلسفة مقابل السفسطة، على مايفعل الذين يفكرون وكأنهم مازالوا في عصر أفلاطون، بل أعيد ترتيب العلاقة بينهما على نحو يجعلني أقول: في عقل كل فيلسوف يقبع سوفسطائي يقلقه بالأسئلة أو يحرجه بالاعتراضات، لكي يخرجه من قوقعته ويحول بينه وبين ادعاء امتلاك الحقيقة. وهكذا فالسوفسطائي هو وجه آخر للفيلسوف ملازم له ملازمة الحجة للبيّنة. ولولا السوفسطائي لما كان سقراط. بل إن أهمية هذا الأخير لا تكمن في كونه زوّدنا باليقين المعرفي، بل تكمن في نقده للسوفسطائيين الذين مارسوا نوعاً من الارهاب إذ جزموا بنفي الحقيقة، فكانوا من أهل اليقين السلبي، إذا جاز التعبير، مُشكّلين بذلك الوجه الآخر لأصحاب اليقين الايجابي، أي الذين

يحتكرون النطق باسم الحقيقة وينصّبون أنفسهم أمناء على القيم والحريات والحقوق. فالفريقان وجهان لعملة واحدة، إذ كلاهما يمارس الارهاب باسم الحقيقة، نفياً أو إثباتاً. بيد أن الحقيقة هي أقل حقيقيةٍ مما نظن، كما أنها أقوى من أن تنكر أو تلغى، على مايشهد بذلك تاريخ الحقيقة، وتاريخ الفلسفة.

١٠ ـ الفلسفة والمؤسسة

* *علّقت منتقداً على غير موقف أو رأي عند الذين يتعاطون الشأن الفلسفي. بقي الذين ينكرون الصفة الفلسفية على مايُكتب الآن باللغة العربية، أو الذين يدْعون إلى العمل على تأسيس فلسفة عربية معاصرة، فما تعليقك؟*

ـ في العالم العربي ثمة من يتعاطى الفلسفة وينتج أعمالاً فلسفية دون أن ينعتها بهذه الصفة، إما تواضعاً، أو لأن الفلسفة نفسها باتت موضع إشكال. ولكن هناك فريق آخر يَدْعون أو يدّعون أنهم يؤسس لفلسفة عربية معاصرة لم تتأسس بعد، معتبرين أن ماكُتِب حتى الآن لا يُعدّ فلسفة. ويؤسفني القول إن الذين يطلقون مثل هذه الدعوة أو يدّعون مثل هذا الادعاء، لا يعرفون معنى مايقولون. وأشير بنوع خاص إلى أولئك الذين يقدّمون أنفسهم بوصفهم من دعاة مابعد الحداثة. والطريف في الأمر أن مابعد الحداثة هي نقد مشاريع الحداثة ومؤسساتها ومقولاتها، لرؤية مالم يره المحدثون، أي هي تفكيك للأبنية والأنساق والمدارس والمذاهب التي أقامها المحدثون، لتعرية ماتحجبه أو ماتتناساه فيما هي تتأسس عليه.

* *ولكن دعاة التأسيس لا يقتصرون على مابعد الحداثيين. فمنذ عام أو أكثر عُقد في مصر مؤتمر لهذا الغرض، ضم اتجاهات مختلفة. وقد استفزك الموضوع، فعلقت عليه منتقداً في إحدى الصحف على ماأذكر..*

ـ لاشك أن الذين يفكرون بعقلية التأسيس هـم كثُر: فمنهـم الأصـولي الاسلامي الذي يدعو إلى تأسيس فلسفة إسلامية حديثـة تكـون تجديـداً لعلـم الكلام القديم. ومنهم القومي العلماني الذي يدعو إلى تأسـيس فلسـفة عربيـة معاصرة تتواصل مع تراث الفارابي وابن سينا وابن رشد بنوع خـاص، فضـلاً عن الذي يتكلم على مابعد الحداثـة ويدعـو إلى إقامـة مدرسـة فلسفية عربيـة معاصرة تضاهي المدارس القائمة الآن في الغرب.

وفي رأيي إن الكل يتعاطون مع الفلسفة بعقليـة تقليديـة سـلفية، أقصـد أنهم يتعامون عما حدث فلسفياً في العقود الأخيرة، أو أنهم لا يفقهون معنـى ماحدث، أو لا يحسنون استثماره. ولا تنخدعنّ بالكلام علـى مـابعد الحداثـة، فقد يصدر أحياناً عن نمـط تقليـدي في التفكـير. المهـم أن المنتمي فلسـفياً إلى مـابعد الحداثـة أو المعـاصرة، هـو الـذي يشتغل بطريقـة غـير مدرسية وغـير مؤسساتية، بل هو يفكر ضد المؤسسات، بمـا في ذلـك مؤسسـة الفلسفة، أي يفكر بطريقة تحُول دون تحويل الفلسفة إلى مدرسة أو مؤسسة.

ولعل هذا شأن كل عمل فلسـفي يتصـف بـالخلق والإبـداع: إنـه نبش للأسس وفضح للبداهات وانتهاك للثوابت واختراق للكثافات.. وإذا شئتُ أن أتحدث بلغة أنطولوجيـة، بوسـعي القـول إن العمـل الفلسـفي ليـس مـن قبيـل التأسيس أو البناء، بل هو شيء يحدث ويتكون شأنه شأن أي كائن، وربما هو يحدث على نحو لا يخلو من انفجار الكوامن أو تفجير الطاقات والامكانيـات، مادمنا نتكلم اليوم عن انبجاس الكون بلغة الانفجار. وبكلام أكثر تعيينـاً، إن العمـل الفلسـفي هـو نـص يتخلق ويتشـكل، لكـي ينـال قسـطه ويكتسـب مشروعيته في المجال الفلسفي، منضماً بذلك إلى سواه مـن الكائنـات الفلسـفية والمخلوقات المفهومية، بحيث لا يعود ثمة إمكان لتجـاوزه أو لنفـي أثـره علـى المجال برمته، تماماً كما لا إمكان لنفي أثر أي كوكب في هذا الكون الشاسع، ولو كان بحجم جرم صغير.

ولهذا لا جدوى من الكلام على سقوط الفكر الفرنسي والفرنكوفوني، كما لا جدوى من نفي الكتابات الفلسفية لدى العرب المعاصرين. فالفلسفة قد أصابها التغير شأنها شأن أكثر القطاعات والمجالات على ماسلف ذكره في بداية هذا الحوار. هذا مايحصل مثلاً في المضمار السياسي، حيث نجد، وعلى سبيل المثال، أن بعض الساسة الأميركيين يدعون إلى "إعادة ابتكار الدولة"، لكي تتمكن من تلبية الحاجات والمطالب الناشئة عما يشهده المجتمع الأميركي من التحولات والإنفجارات في غير مجال وقطاع. وهذا مانشهده في فن العمارة. ومثالي على ذلك المهندسة العراقية زُهاء حديد، التي وضعت تصميماً مدهشاً لبناء دار للأوبرا في لندن، وُصف بأنه "طاقة تفجيرية"، لأنه ينم عن قدرة خارقة على ابتكار أشكال لم تخطر لعين من قبل. ولهذا فإن التصميم المذكور نال الإعجاب واستحق الفوز بالجائزة بين مئات التصاميم، وذلك بقدر ماتعاطت صاحبته مع فن العمارة، بلغة الانفجار التي تشكل اللغة المعمارية المستقبلية. وهذا شأن الرقص إنه يشهد، هو الاخر، تفجيراً للبنى القديمة التي كانت تحكم علاقة المرء بجسده، وعلى نحو يتيح بناء قدرات هي أشبه بالخوارق. ومثالي على ذلك تجربة الفنان اللبناني عبد الحليم كركلا الذي نجح وفرقته، في استخدام المعارف والتقنيات الحديثة في فن الرقص، لتفكيك الموروث الشعبي، وإعادة تركيبه واستعماله على نحو خلاق يتيح للمرء أن يحرك جسده بطواعية تجعله يستعصي على كل تطويع أو قولبة.

أعود إلى الفلسفة لأقول، بأنها هي الأخرى، شأن كل فن ومضمار، يُعاد خلقها وتشكيلها، بالانفتاح على مناطق كانت مرذولة أو واقعة على الهامش، أو بقراءة النصوص على هذا النحو الحفري التفكيكي الذي يفجر ألغاماً مفهومية في الصروح التي أقامها العقل الفلسفي، الأمر الذي يؤدي إلى تشكيل مفاهيم جديدة تحملنا على إعادة ترتيب علاقتنا بالعالم والأشياء. فلا شيء يُفهم اليوم على ماكان يفهم من قبل.

** أمثلة على انفتاح الفلسفة!*

ـ كان الفيلسوف التقليدي يؤلف كتاباً في ماهية العقل، أو في حسن قيادته، أو في نقد العقل المحض. أما الفيلسوف المعاصر فإنه قد يدخل على المسألة بكتابة تاريخ الجنون، فيغير علاقتنا بالعقل على نحو يبدو معه العقل أقل تعالياً وأقل محضية، ولكن أكثر معقولية وفاعلية. مثال آخر: كان الفيلسوف الكلاسيكي يعالج مسألة الدولة باستعراض أنواع الحكومات أو بتحليل مفهوم السلطة، في حين أن الفيلسوف المعاصر يمكن أن يدخل على المسألة من دراسة السجون، لكي يعيد تشكيل مفهوم السلطة على نحو يبدو معه أقل منطقية ونسقية، ولكن أكثر غنى واتساعاً، أي أكثر مفهومية. مثال أخير: نلاحظ أن المفكرين التقليديين والمنظّرين القوميين يعالجون مسألة الأمة بتحليل مفهومها أو باستعراض التصورات المتعلقة بها، بغية اكتناه الهوية الصافية أو الوحدة المتجانسة. في حين أن بإمكاننا الدخول على المسألة من مدخل الإناسة أو الألسنية أو التحليل النفسي، أو من مدخل نقد الخطاب، بغية نقد مقولة الأمة وتفكيك خطاب الهوية، بما يكشف عما تستبطنه كل هوية من مغايرة. بذلك يُعاد تشكيل مفهوم الأمة على نحو يخلق جسوراً أكثر مما ينصب حواجز بين الهويات الثقافية والمجتمعية.

ومع ذلك لا أقول بأن مانشهده من تغيرات في غير مجال، يُحدث انقطاعاً تاماً وجذرياً مع الماضي أو التراث أو السائد. فنحن نعود، في النهاية، إلى الموضوعات ذاتها، لكي ندخل عليها من مداخل جديدة، وقد نشتغل على المعطيات نفسها، ولكن من خلال أدوات معرفية مغايرة، وقد نقرأ النصوص القديمة إياها، ولكن بطريقة تتيح لنا أن نقرأ فيها ما لم يُقرأ من قبل. بكلام آخر: سواء تعلق الأمر بالفلسفة أو بالسياسة، بالعمارة أو بالرقص، فنحن إزاء موروثات أو معطيات، أي إزاء نصوص وتجارب أو مواد وأجساد، يستحيل تجاوزها أو إلغاؤها، وإنما هو توضع موضع النقد والفحص، أو التشريح والتفكيك، من أجل التعامل معها بطريقة جديدة، خارقة ومدهشة، وتلك هي إعادة الخلق والتشكيل: إنها صرف ألفاظ وانتهاك خطابات، أو تحويل مواد

وتشكيل موضوعات، أو تفكيك أبنية وتغيير علاقات، أو خرق حدود وتغيير شروط لاستيلاد غير المعقول أو غير المسبوق أو غير المتوقع من الأقوال والأشكال والصيغ والحركات أو الممارسات. وهذا ما حصل ويحصل على ساحة الفلسفة وفي العالم، ولا أستثني من ذلك مايكتبه بعض العرب في هذا الخصوص.

١١ ـ النتاج الفلسفي

** الملاحظ أنك منذ بداية هذا الحوار، وأنت تدافع صراحة أو ضمناً عن مشروعية الكتابات الفلسفية لدى العرب المعاصرين. فهل مايكتب وينسب إلى الفلسفة يعد كذلك؟*

ـ أولاً، مع الإقرار بأن المجال الفلسفي يعمل بخصوصيته، كسائر مجالات الثقافة، إلا أن ذلك لا يعني إقامة حواجز عازلة بين فروع المعرفة التي ينفتح واحدها على الآخر، ويتغذى بعضها مع بعض. وفضلاً عن ذلك هناك أعمال ثقافية تتصف بالجدة والأصالة، ومع ذلك يصعب تصنيفها، إذ هي تقع على تخوم الأنواع أو في مناطق التداخل بين المجالات. كذلك هناك علماء يتجاوزون النطاق العلمي الصرف، القائم على إنتاج الحقائق المتعلقة بمجال اختصاصهم، إلى إنتاج أفكار ومفاهيم حول الفكر والحقيقة والوجود وسواها من المسائل الفلسفية. أشير إلى فرويد ولاكان وأمثالهما من العلماء الذين تعدّوا النطاق الأبستمولوجي إلى النطاق الأنطولوجي، والذين أسهمت أعمالهم في إغناء الفكر الفلسفي أكثر مما أسهمت الأعمال الفلسفية الكلاسيكية العادية. فلا ينبغي للمرء، إذن، أن يتقوقع على فكره. فالفلسفة تبدي اليوم أقصى الانفتاح على ماكان مستبعداً من قبل. إنها تنفتح على الهوى والجسد، على السجن والجنون، على المتخيل والأسطورة، على الفن

والشعر، على النص والكتابة، والمجال يبقى مفتوحاً. فقدَر الفيلسوف أن يخرج من قوقعته الفكرية لإعادة ترتيب العلاقة بينه وبين فكره.

ثانياً، ليس كل ماينتج يعد فلسفة: هناك الجيد وهناك الرديء؛ هناك نصوص لها قوتها وكثافتها، ولكن هناك كتابات ضعيفة وهشّة؛ هناك من يحسن القول الفلسفي، وهناك من لا يحسن؛ وأخيراً هناك خطاب تقرأه فيلفت نظرك بجمال العرض أو جدة الطرح أو جدية الأسئلة أو حداثة الحقل والموضوع، ويفرض نفسه عليك بأصالة الرؤية أو قوة المفهوم أو زخم الفكر أو غور التناول أو فاعلية العدة والأدوات. وفي المقابل ثمة خطاب تقرأه فلا تقع فيه على سؤال حقيقي يُطرح، أو إشكال عالق يُزحزح، أو آلية منهجية تجترح، أو حدس أصيل يشتعل، أو رؤية إلى العالم تنقلب، أو فكرة خصبة تُستثمر، أو مفهوم جديد يُبتكر، أو صعيد للفهم يُستحدث، أو حقل للمعرفة يُفتتح، أو منطقة للوجود تُستكشف. ولا أنسى تلك الكتابات الخادعة التي يدعي أصحابها أنها تشتمل على دراسات مبنية، مركبة متسلسلة، فيما لو أمعنت النظر فيها، لوجدتها متحجرة لغةً، رديئة أسلوباً، متماسكة شكلاً، خاوية مضموناً، لا نبض فيها ولا توهج ولا لمعان، إذ هي تخلو من الحدوس الأصيلة والأفكار الخصبة التي توجه النشاط المعرفي أو تقف وراء البناء العلمي والنسق المنطقي. إنها دراسات لا شبيه لها، عندي في بنائها، سوى تلك الأنظمة السياسية، التي كان بُناتها يدّعون انتسابها إلى العلم والعقلانية والتقدم، فيما هي كانت مستنفدة مُفلسة، تفتقر إلى الحيوية، وتقتل القدرة على الخلق والإبداع.

وبالإجمال بوسعي أن أميز، في هذا الخصوص بين العمل الفلسفي الرديء والعمل الجيد بالقول: إن صاحب العمل الرديء أو الفاشل قد يتكلم على أعمال الفلاسفة ويشتغل على نصوصهم، فيمسخها بعد أن يُحيل الفلسفة إلى لا فلسفة في خطابه الركيك ومصطلحاته الرديئة وتداعياته الفكرية. في حين أن صاحب العمل الناجح قد يتكلم على ماليس بفلسفة، وينفتح على ماتستبعده الخطابات الفلسفية، فيستحيل ذلك فلسفة في كلامه المبتكر ونصه المميز.

إذن ليس كل مايكتب يعدّ فلسفة. ولكن ليس كل مايكتب يخلو من هذه الصفة. فلاشك عندي أن بعض العرب المشتغلين في حقل الفلسفة، إن في المشرق أو المغرب، يسهمون في إغناء هذا الحقل، اجتهاداً وابتكاراً، وأعني بهم الذين يدخلون إلى مناطق فكرية جديدة، أو يستخدمون عدة معرفية جديدة في السبر والاستقصاء، أو الذين يولدون أفكاراً جديدة في قراءة العالم والأشياء، سواء منهم الذين ينتمون إلى الجيل الذي أنتمي إليه، أو إلى الجيل الذي سبقه، أو الجيل الذي أتى بعده، على الأقل من الجيل الذي ينتمي إليه مطاع صفدي ومحمد أركون وصادق جلال العظم، إلى المتأخرين ممن لم يُعرفوا أو لم ينالوا شهرة واسعة بعدُ.

أجل ثمة جديد، فلسفياً، يُكتب بالعربية. وحدهم لا يرون ذلك خبراء المنطق والرياضيات والمدرسيّون من الأساتذة الذين يرون إلى الفلسفة بعين النسق والمدرسة والأصل، وكل الأصوليين الذين يقيمون في معسكرهم العقائدي، الفلسفي أو الديني أو القومي..

** أريد التوقف هنا عند بعض الأسماء. فهناك شيء لا أفهمه: إنك تذكر الآن صادق جلال العظم في مورد الثناء والتقدير، مع أنك تنتقده عادة، وتتهمه بأنه ماركسي أصولي، أي مقلّد لا مجدّد.*

- علاقتي بصادق جلال العظم هي علاقة إشكالية، بل ضدية، كعلاقتي مثلاً بالأصولي الإسلامي طه عبد الرحمن، بمعنى أنني أنتقد أطروحات العظم، ولكنني لا أنفي كل النفي، أهمية كتاباته الفلسفية، إن لجهة ثقافته المتينة، أو لجهة نظام العرض الذي يجري عليه تفكيره، أو لجهة بعض انتقاداته النفّاذة لبعض النصوص. وعلى هذا النحو يمكن أن أصف علاقتي بالعديد من الكتاب والمفكرين، أخالفهم تمام المخالفة، فيما يطرحونه من آراء أو فيما يبرهنون عليه من قضايا، ولكنني قد أعجب بقوة أدائهم ووضوح بيانهم أو زخم فكرهم، وقد أقدِّر غاية التقدير منحاهم في التفكير أو طريقتهم في المقاربة.. على أني أستدرك لأقول: إن الجديد والمهمّ عند صادق جلال العظم لا يتأتى

من ماركسيته أو أصوليته، أي لا يتأتى من معتقده، بل من نسيانه أو الاشتغال عليه أو مخالفته وانتهاكه، أقصد بخلاف مايظن ويحسب العظم، أو بخلاف مايطرح ويتقصد. فالنص المهم يتعدى مقاصد مؤلفه، أي هو غير مايقوله المؤلف أو أكثر مما يقوله أو أقل.. أما النص الذي يتطابق مع مقصد مؤلفه، فهو مجرد خبر، أو معلومة، أو مجرد حكم يحتاج إلى التنفيذ.

* *هناك كتاب عرب بارزون في حقل الفلسفة لم تأتِ على ذكرهم!*

ـ صحيح، إذ إنني لا أقوم هنا برسم خارطة للفكر الفلسفي العربي. وإنما أردت من وراء عروضي لمن عرضت، أن أوضح منهجي في التفكير، أو طريقة تعاملي مع الأفكار، فضلاً عن مفهومي للفلسفة وكيفية ممارستي لها.

١٢ ـ الفلسفة والمنطق

* *كنت أريد الانتقال إلى نقطة أخرى لعلها تكون الأخيرة، غير أن موقفك الاستبعادي من المنطق والنسق والمدرسة والمؤسسة، يثير عجبي. فأنا ألمس بأن كلامك على هذه الأشياء، يشي كل مرة بالسلب والعداء. ألا تبدو في ذلك متطرفاً وغير عقلاني، فيما أنت لا تمل من الدعوة إلى الإنفتاح؟*

ـ لا عاقل يقف ضد المنطق، كما لا متفلسف يستبعد علم المنطق. وفيما يختص بعلاقتي في هذا العلم، أذكر، للمثال، بأنني لا أتوقف عن قراءة منطق "الإشارات والتنبيهات" لابن سينا، معاوداً مراجعاً، خصوصاً شرح الطوسي الذي، لأهميته، أعده نصاً لا شرحاً. بيد أنني أقرأ المنطق الآن، لا لكي أعرف كيف أستخدم أشكال القياس في مطارحاتي ومساجلاتي. وإنما أقرأه، بعين نقدية، لكي أكشف عن اللامنطقية التي يتستر عليها الخطاب المنطقي، أو لكي أعمل على توسيع خارطة المقولات.

* *أليس من اللامنطقي القول بلا منطقية المنطق؟*

ـ مقولة لا منطقية المنطق هي أشبه بلا مفهومية المفهوم في المنطق المتعالي عند كنط. دعني هنا أعترف بأنني عندما كنتُ أقرأ مؤلف كنط في "نقد العقل المحض"، كدتُ أيأس من فهمي لمفهوم المتعالي، مع تكرار معاودة قراءتي النص المرة بعد المرة. ولكن تفكيري قادني إلى قلب الأمور، فاعتبرت أن مفهوم "المتعالي" يضرب بجذوره في اللامفهوم، شأنه شأن أي مفهوم فلسفي. من هنا صعوبة تعريفه وشرحه، على ماذكرتُ من قبل. وعلى هذا النحو تعاملت مع منطق ابن سينا. لقد اكتشفت وأنا أقرأ النص أن هناك أشياء عصية على الفهم والتناول. هنا أيضاً لم أفقد ثقتي بقدرتي. بل فكرت فيما لم يفكَّر فيه من قبل، معتبراً أن مايستعصي على الفهم في منطق ابن سينا، ليس مرده إلى عواصة الموضوع أو إلى غور المطلب، بل إلى ماينطوي عليه الخطاب المنطقي من الالتباس والارتباك واللامنطقية، وأعني بذلك عجز المناطقة عن تعريف مابه يتقوّم التعريف ذاته. وما أتاح لي أن أقلب الرؤية، هو أنني قرأت منطق ابن سينا أو منطق كنط، بعين معاصرة ترى وجه المخاتلة في الخطاب.

* *إذن أنت تلتقي مع ويلارد كواين في كونك تجد بعض الفلسفات أو النصوص غير مفهومة؟*

ـ صحيح، غير أن المهم هنا هو الفرق بيني وبين المنطقي ويلارد. وأوضح هذا الفرق بالقول: هو يقرأ هيغل ولا يفهمه، فينفض يده منه مقلّلاً من أهمية فلسفته. بالنسبة لي إن الفلسفات أو الأعمال الفكرية التي لم أفهمها، جعلتني أعيد ترتيب علاقتي بحقيقة المفهوم نفسه، بمعنى أنني لم أعد أتعامل معه، بوصفه مجرد كيان منطقي له مصاديقه في الواقع، كما هو شأن المفهوم العلمي، بل بوصفه "واقعة" فكرية تفرض نفسها عليّ، لا لأنها تكشف لي عن الحقائق الخفية، بل لكي أغير مفهومي للحقيقة وأنسُج معها علاقات جديدة. من هنا فإن أهمية المفهوم الفلسفي ليست في شفافيته أو في تواطئه، بل في كثافته وحدته، مايجعله حقلاً للقراءات المختلفة؛ أو في قوته وثقله، أي في كونه يشكل استراتيجية معرفية تتيح لنا أن نقرأ الأشياء

والأحداث، بقدر ماتتيح لنا في الوقت نفسه أن نستولي عليها أو نسهم في صنعها.

وأعترف هنا، بنوع من القراءة في سيرورتي الفكرية، بأنه لو قدّر لي فقط أن أقرأ ابن سينا وكنط وهيغل وهوسرل وهيدغر، باحثاً فقط عن مقاصدهم الحقيقية أو عن المعاني الخفية لأقاويلهم، لبقيت أقرأ وأبحث من دون جدوى. غير أنني تحررت من هذا الوهم، لكي أرى في النص مالا يراه مؤلفه، أي مايحجبه الكلام بذاته، وليس بقصد من قائله. بهذا المعنى لا نص يُعرف حق المعرفة، إلا إذا تعاملنا معه بوصفه مجرد نسق علمي أو منطقي. وعندها لا يعود نصاً فلسفياً، أي يمسي هيكلاً خاوياً ومفهوماً قد جُرِّد من قوته.

* *لننتقل إلى موقفك من المذاهب والمدارس...*

ـ هذا بشأن المنطق، أما تأسيس المدارس وإنشاء المذاهب، فهو من شأن المعلّم أو العقائدي، لا من شأن المفكر. والمعلم إذ يعلّم، يهمه أن يكون له تلامذة وأتباع يعملون على نشر تعاليمه أو أفكاره. وهذا شأن سلطوي أكثر مما هو معرفي. ولنأخذ أفلاطون مثالاً. لقد ذهبت المدرسة والمؤسسة وبقي النص بأفكاره ومفهوماته. وهذا شأن النسق أيضاً: فهو يتلاشى، لكي تبقى المفاهيم وحدها. ويقدم لنا أرسطو مثالاً على ذلك: فقد انهار نسقه الفكري وبقيت المفاهيم التي ابتكرها وقام بتشغيلها كمفهوم القوة أو الفعل أو المادة أو الصورة أو العلة.

* *ولكن، ألا يفتقر العمل الفلسفي إلى الوحدة والانسجام من غير نسق يربط بين فصوله أو أجزائه؟*

ـ لا عمل من دون وحدة، لأن الشيء الذي يفتقر إلى الوحدة، يفقد هويته في الأصل. ولكن ماكل وحدة هي وحدة نسقية. فالنسق صفة من صفات الوحدة، ولكنه لا يخلق الوحدة. وأنا أنطلق من هذا التمييز لأقول بأني لا أوثر الكتابة بعقل نسقي محكم، لأن مآل ذلك الجمود والانغلاق. بل

أوثر الكتابة الفلسفية الحرة المفتوحة، التي تتيح إمكان التبادل والتفاعل، أو إمكان التواصل والتراسل. ولاشك أن لهذه الكتابة وحدتها، ولكنها ليست وحدة مستمدة من النسق أو النظام، بل من المجال أو الفضاء. إنها وحدة حقول أو أصعدة أو أدوات مفهومية. فلا ينبغي، إذن، أن نهولنّ باسم الأنساق والأنظمة. ثمة فلاسفة بنوا أنساقاً لم يبق منها شيء. إذ المهم ليس النسق أو النظام بل الفضاء العقلي أو العالم المفهومي، الذي يتيح للمنطق أن يشتغل وللنسق أن يتشكل. من هنا لا أوثر الحديث عن نسق فلسفي منطقي، بل أوثر الكلام على تشكيل فلسفي موصول على طريقته، بثقل الحدث وتوتر الحياة ونبض الجسد وهمّ العيش وقلق الفكر..

١٣ ـ التشكيل الفلسفي

* *مادام الكلام لا ينتهي، لنختم هذا الحوار بسؤال مركب عن الشيء الذي يجعل المرء فيلسوفاً، وعن مهمة الفيلسوف.*

ـ كيف تتشكل فلسفة من الفلسفات؟ هذا سؤال تصعب الإجابة عليه، بقدر الصعوبة التي نجدها في تفسير عملية الخلق والإبداع، أو فعل الحدوث والتكوين. قصدتُ أن الفلسفة ليست مجرد بناء لكي نعرف كيف يُبنى أو على أساس ينهض، ولا هي مجرد خطاب استدلالي لكي ندرس كيفية توليد الأفكار وتخريجها بعضها من بعض، ولا هي مجرد نسق معرفي لكي نحلل عناصره ونبين كيفية ترابطها أو كيفية توقفها بعضها على بعض. إنها ليست هذه الأشياء، بقدر ماهي شيء يحدث ويتكون، عنيت به النص الفلسفي، الذي ماإن يتخلق ويتشكل، حتى يغدو كائناً يكتسب هويته المميزة ومشروعيته الوجودية، بين سائر الكائنات. وهو ككل كائن أو تكوين، لا يمكن حصره أو استقصاؤه. وهذا شأن الكون: فمن ذا الذي يستطيع استنفاد

الكلام على سر انبثاقه وتكونه؟ ولعل هذا شأن أي كائن في هذا الكون: لا يمكن استنفاد حقيقته.

** هل نقف عاجزين؟ ألا يعني ذلك نوعاً من التعمية؟*

ـ طبعاً لا أقصد ذلك، وإلا كنت كمن يقوض مهمتي من الأساس. فنحن ككائنات مفكرة لا نكف عن البحث والاستقصاء، سعياً لمعرفة الكيفية التي تتكون بها الأشياء، أو الصيرورة التي يمكن أن تؤول إليها. إننا نهوى هتك الأسرار وتمزيق الحجب أو فك الألغاز. ولكن لا ينبغي تبسيط الأمور فيما يتعلق بمعرفة بدايات التكوين، سواء تعلق ذلك بالكون أو بالحياة... ربما لا يتم لنا بلوغ تلك البدايات إلا بعد تدمير الكائنات وتقويض الأشياء.

** لنعد إلى الموضوع، أعني صيرورة المرء فيلسوفاً، حتى لا نتوه في الكلام على الخلق والتكوين..*

ـ حسناً! مع أن الأمر متعلق بعضه ببعض، يمكن القول بأن الفيلسوف شخص تسكنه إرادة المعرفة، ولكن الإرادة لا تغني عن القدرة، فضلاً عن أن الفيلسوف يشترك مع غيره في هوى المعرفة. يمكن الكلام على أهمية القراءة في هذا الخصوص، ولكن ألفاً من الكتب لا تصنع فيلسوفاً، لأن هناك أناساً يقرأون كثيراً ويحصّلون قليلاً. يمكن القول بأن الفيلسوف يولد في غمرة الجدل والسجال، ولكن السجال سيف ذو حدين، أي يُخشى أن يكتفي صاحبه بالرد والنفي، دون الخلق والإنتاج. كذلك يمكن أن نفسر الأمر برده إلى وضع المرء موضع تحد يجابهه في وجوده وحياته، ولكن التحدي هو أيضاً ذو حدين، قد يكون سبيلاً لاجتراح المعجزات، ولكنه قد يكون محبطاً مدمراً. وأخيراً، وربما خاصة، يمكن القول بأن الفيلسوف هو من يطرح دوماً السؤال على نفسه، ويضع علاقته بالوجود والحقيقة موضع الشك والحيرة، أو من يصوغ علاقته بفكره بصورة نقدية إشكالية. ولكن ما كل قلق مثمر، وما كل نقد منتج. ومع ذلك لا أريد أن أنفي أن تكون لهذه التفسيرات، أو لسواها مما

لا تعرفه، مشروعيتها، إذ لا ريب أنها تكشف عن جوانب مهمة من صيرورة الفيلسوف...

* *غير أنك تهمل الجانب المنطقي في المسألة، في حين أن الفلسفة لا تنفك عن المنطق..*

ـ لعلي بدأت بالمنطق، بقولي إن الفلسفة ليست مجرد خطاب استدلالي، إذ "الاستدلالي" هو نعت منطقي. ولكن المنطق هو آلة لإنتاج المعرفة. والآلة لا تكفي وحدها للإنتاج، بل هي تحتاج إلى من يشتغل بها أو يقوم بتشغيلها على معنى ما أو لمقصد ما أو في ضوء فكرة ما، أي هي تحتاج إلى ذي فكر أو إلى ذات مفكرة، كما نقول اليوم.

* *ولكن موضوع المنطق هو الفكر أيضاً!*

ـ صحيح. إن المنطقي يهتم بالأفكار، ولكن لا من جهة إنتاجها، بل من جهة اتساقها، وهذه ناحية تقنية، لا فلسفية، بمعنى أن المنطقي لا يهتم بمعرفة الموجود، بقدر مايهتم بشكل المفهوم أو المقول.

* *ولكن هذا الاهتمام يتعلق على الأقل بمستوى من مستويات الوجود، أو بنمط من أنماطه.*

ـ حسناً! لنعترف بذلك، أي بأن المنطق فرع من فروع المعرفة، يدرس الموجود شأنه شأن سائر الفروع. ولاشك أن المنطق يتعلق بالفلسفة، بل هو يُعدّ من أقرب العلوم إليها. ولكن ذلك لا يعني أن إحكام هذا العلم، وإن كان ضرورياً، إنما يكفي لولادة فيلسوف أو مفكر. والدليل أن أفلاطون، الذي يُعدّ مفتتح الفلسفة، قد نبغ قبل تكوّن علم المنطق. والدليل أيضاً أن هناك مناطقة عرب قدامى، كانوا يمتلكون ترسانة منطقية هائلة، ولكن في غياب الحقل والبذور، أي في غياب الأفكار الخصبة والأجواء الفكرية الملائمة. ولهذا أخلص إلى القول بأن المسألة لا تخلو من حدس أو ذوق أو أمور أخرى يصعب استقصاؤها أو توقعها. وهذا شأن كل مايولد. إنه يحمل دوماً الجديد وغير المتوقع. وقد يكون له طابعه الانفجاري، إذ ثمة دوماً مايحبس الجديد ويمنعه من

أن يولد. من هنا للولادات الكبرى دويها وأصداؤها، ولها آثارها ومفاعيلها التي لا تنتهي، سواء اختص الأمر بولادة عالم أو كائن أو مجتمع أو لغة أو فكرة، أو بتشكيل قصيدة أو لوحة أو رقصة أو معزوفة...

* *ذكرت عند الكلام على وضعية الفلسفة في العالم العربي، ماتسميه المحمولات الإيديولوجية، من عروبية وإسلامية، وسواها من المحمولات التي اعتبرتها عوائق معرفية تعيق الفكر العربي عن أن يفكر بصورة فعالة.*

ـ صحيح. فأنا عادة ماأردد عندما تثار المسألة: لا يمكن للعربي أو اللبناني العامل في حقل الفلسفة، أن يفكر بصورة منتجة، إلا إذا تعامل مع نفسه كمفكر أو كفيلسوف وحسب، لا كلبناني أو كعربي أو كإسلامي.

* *هل هذا شرط ضروري.*

ـ من طبيعة الشرط أنه يكون كافياً وليس ضرورياً. والأهم أن الفيلسوف هو من يخرق الحدود ويغير الشروط على ماذكرت.

* *يبدو أن الكلام لن ينتهي على هذه النقطة..*

ـ صحيح، فالكلام على مايحدث، وتشكيل فلسفة هو حدث حقيقي، لا يُستنفد. لأن الكائن لا يُعرف حق المعرفة، إلا بطمس وجه من وجوهه، أو محو صفة من صفاته، أو إلغاء بعد من أبعاده، أو حجب نسبة من نِسَبِهِ إلى سواه من الكائنات. وعلى كل حال، لا أحد قادر على برمجة حياته كما يشاء. فالأمر، سواء اختص بالفلسفة أم بسواها، ينطوي على مصادفة ومجازفة، ولا يخلو من رهان أو لعب، كما هو شأن كل خلق أو تكوين أو تشكيل.

١٤ ـ مهمة الفيلسوف

* *أليس ذلك تشكيكاً بمهمة الفيلسوف وجديته؟*

ـ لا ينبغي أن نكون جديين أكثر من اللازم، إذ الجدية قد تكون متعبة لصاحبها ثقيلة على غيره، من هنا حاجة المرء، في تعامله مع نفسه ومهمته،

إلى شيء من الظرف واللعب والتهكم، مع أنني لا أحسن ممارسة هذه الخصال. وعلى كل حال لا يتوهمنّ أحد كثيرا في شأن حديثه، فنحن نمارس اللعب، فيما نصنعه أو نخلقه، ولا متعة من دون قدر من اللعب. أما مهمة الفيلسوف فقد تغيرت، بقدر ماتغيرت علاقتنا بالفلسفة ذاتها. فيما مضى كان الفلاسفة يتعاملون مع أنفسهم بوصفهم معلمي الحقيقة، والأوصياء على العدالة والحرية، والمشرعين لقواعد السلوك ومبادىء المسؤولية، والمخططين لبناء المدن الفاضلة ورسم مستقبل يحقق السعادة والسلام للبشرية. أما اليوم فإننا نحاول التحرر من هذه الصور التي ترسخت في الأذهان حول مهمة الفيلسوف ودوره، لكي نرى إليه على أرضه وفي ميدان عمله، بصفته شخصاً له حرفته أو مهنته، كأي واحد من الناس، أو على الأقل كسائر العاملين في قطاع الانتاج الثقافي والفكري. ومهنة الفيلسوف هي إنتاج الأفكار والمفاهيم، سواء بالاشتغال على الكلمات والأشياء، أو على الأفكار ذاتها، وذلك لكي يجعل اللامفهوم مفهوماً، أو لكي يزيل العوائق التي تحول دون فهم مايجري ويحدث. أما سوى ذلك من المهام الثورية التحريرية أو الإصلاحية العملية، فهي من اختصاص السياسي أو المناضل أو العقائدي... وممارسة مثل هذه المهام تتم دوماً على حساب التفلسف، بقدر ماتقف حائلاً دون فهم العالم، وبقدر ماتعيق عن ممارسة حرية التفكير والنقد.

هكذا فالفيلسوف هو في المقام الأول صانع أفكار وخالق مفاهيم. فهذه هي مهمته. بل هذا رهانه، وتلك هي لعبته، ولا نتوهمن كثيراً حول دوره الرسولي الإنقاذي. فالعالم بعد الفلاسفة، ليس أفضل منه قبلهم أو من دونهم.

* *ولكن كيف نفسر التقدير الذي يناله الفلاسفة في المدينة أو في المجتمع أو في العالم؟*

- نحن كائنات مفكرة. فمن الطبيعي أن نقدر الذي يشتغلون أساساً في حقل التفكير، أي الذين يصنعون الأفكار أو يخلقون الأجواء المواتية لممارسة حرية التفكير. بهذا المعنى فالفيلسوف يحتل أهمية مضاعفة عند من يُعنون

بشؤون الفكر، أو في المجتمع الذي يتصف بالحيوية الفكرية. وبالإجمال نحن كائنات يثير إعجابنا فعلُ الخلق والإبداع في أي مجال كان. فنحن نُؤخذ بروعة الأفكار، كما يأسرنا الكلام الجميل، أو تسحرنا الأدوات المبتكرة. ولكن الأمر سيف ذو حدين: فالإفراط في التفكير أو التعمّل به أو التعصب لأهله يمكن أن ينقلب إلى حجاب على الكائن، أو إلى قالب يجمد المعرفة، أو إلى قيد يصادر حرية البحث. هذا ماحصل مع قادة الفكر الذين تعامل معهم أتباعهم كسلطات معرفية لا تجادل: لقد آل ذلك إلى تحنيط الأفكار وعبادة الأسماء والنصوص.

* *هل تنفي بذلك الدور التنويري أو التحريري للفلاسفة والمفكرين؟*

ـ قطعاً لا! فالمفكر يمكن أن يمارس دوراً تحريرياً بالإنخراط في الممارسات الاجتماعية والسياسية دفاعاً عن القضايا التي يعتبرها محقة أو مشروعة. فنحن نعلم أن كبار الفلاسفة في هذا العصر، كسارتر وفوكو مثلاً، كانوا يشاركون في التظاهرات بل في توزيع المنشورات. ولكن يُخشى إن فعل الفيلسوف ذلك أن يتحول إلى مُنظِّر عقائدي أو إلى مصلح طوباوي، وعندها يغدو همه الدفاع عن قناعاته، أي نفي الوقائع لكي تصح مقولاته، أو تحويل العالم إلى مجرد شعارات خادعة أو خاوية.

لاشك أن المفكر يمارس دوراً تنويرياً. وهذا مايُكسبه أهميته، أي كونه يكشف لنا عن مناطق معتمة، أو يرتحل إلى أقاليم مجهولة، أو يرتاد آفاقاً جديدة. ولكن للمسألة وجهها الآخر، عنيت أن صاحب الأفكار التنويرية يستولي علينا بقدر ماينير الدرب أمامنا. وعلى كل حال ليس باستطاعة أحد أن يحرر أحداً أو يجلب السعادة لأحد. فسعادة المرء أو متعته، أن يكوّن لنفسه مساحة يمارس فيها نشاطه ويلعب لعبته، بخلق أثر أو إنتاج شيء من الأشياء. وإذا كان الواحد يستمتع بقراءة أعمال الفلاسفة ويستنير بأفكارهم، فالتنوير الحقيقي هو أن يمارس المرء تفكيره للكشف عما تحجبه محاولات التنوير نفسها. فلا ينبغي، إذن، أن نبالغ كثيراً في الدور التنويري أو التحريري

للفلاسفة والشعراء والفنانين. فالعالم لم يصبح معهم أكثر تحرراً وأقل شقاء. لربما كان العكس هو الصحيح. فالمبالغة في تقدير الدور الذي يمارسونه، قد يعطي مردوداً سيئاً، بقدر مايجعل البشر ينخدعون بأن سعادتهم تتوقف على مايفكر فيه أو يقوله الفلاسفة والشعراء والمثقفون على العموم. فذلك وهم كبير وضلال مبين.

* *لم يتضح مقصدك..*

ـ لا أفتئت على الحقيقة، إذ أقول بأن أهل الثقافة والكتابة مصابون بداء النرجسية، خصوصاً عندنا في لبنان والعالم العربي، ولهذا ترى الواحد منهم، أكان مفكراً أم شاعراً أم روائياً، عندما يتكلم على دوره ومهامه، يتماهى مع الحرية أو العدالة أو الوطن أو الأمة أو المدينة. ومثل هذا الإدعاء على ماتشهد التجارب، عندنا أيضاً، قد آل إلى خيبة المثقف بآماله من جهة، وإلى فقدانه مصداقيته في أعين الناس من جهة أخرى. من هنا صرتُ أمارس تفكيري بنقد دور المثقف وطريقة تعامله مع ذاته، أي أسعى إلى نقد محاولات احتكار النطق باسم الحقيقة والمشروعية، أياً كانت القضية وأياً كان الشعار. فليكن المثقفون أكثر تواضعاً وأقل طوباوية أو نرجسية في تعاملهم مع ذواتهم ومهامهم. فهم ليسوا أفضل من سواهم، ولا يجلبون للناس منافع أو متعاً لا يجلبها سواهم.

* *من تقصد؟*

ـ يخطر لي أن أسألك بصراحة قد تصدم الكثيرين: هل المفكرون والشعراء والأدباء والكتّاب والفنانون، هم مصدر نفع وسعادة للناس أكثر من لاعبي كرة القدم مثلاً؟ لا أعتقد. والأهم من ذلك أن أهل الثقافة والفكر، ليسوا أفضل من لاعبي كرة القدم في علاقاتهم بعضهم ببعض، هذا مع أن المثقف يدعي أنه يتعامل مع لغته وفكره، فيما الرياضي يتعامل مع كرته وقدمه. لنعترف، نحن أهل الكتابة والفكر، بأن مجتمعنا ليس أفضل من

المجتمعات الأخرى، بل هو كسواه، مجتمع صراعي تسلطي، فيه شيء من بربرية الغاب، وفاشية العصبيات، فضلاً عن عقلية المافيات الحديثة.

أعود إلى القول: لنكن أكثر تواضعاً، أي لنعترف بأننا نعبر عن تجاربنا التي نمارس من خلالها وجودنا والتي هي علاقتنا بالغير وبالنظراء، بالعالم والأشياء. أما أن نمارس في خطاباتنا وبياناتنا ومؤتمراتنا الوصاية على الأمة العربية أو الذات العربية أو الثقافة العربية، فمآل ذلك التأله والطغيان والتخفي وراء عقلية تُترجم أنظمة كُلانية شمولية؛ أو الاحتجاب خلف إرادة بربرية لا تنتج سوى الاختلاف الوحشي؛ أو التستّر على نرجسية إذا قدّر لها أن تنفجر، تحرق الأخضر واليابس، على ماتتجسد الإرادات النيرونية في العالم العربي.

** في ضوء هذا الكلام، ماجدوى الفلاسفة والمفكرين، وما وجه الحاجة إليهم، خصوصاً في ميدان العمل وساحة الممارسة؟*

ـ أعود إلى القول: إذا كانت مهمة الفيلسوف هي أن يهتم بكل مايتعلق بالأفكار، فإن أهميته تكمن في هذا الوجه بالذات، أعني التفكير بصورة منتجة وفعالة. ولا أنكر أن الفيلسوف ينتج أفكاراً تصلح للعمل. ولكن ليس هو الذي يصلح لتطبيقها. وإنما الذي يصلح لهذه المهمة العملية سواه من الناس، عنيتُ بهم الذين يحسنون انتهاك النصوص والتعاليم، لكي تصبح قابلة للترجمة إلى فعلٍ سياسي أو إلى ممارسة اجتماعية. فلا عقيدة أو فكرة أو قاعدة، يمكن أن تترجم على الأرض من دون خرق أو انتهاك أو خيانة. والتاريخ يشهد على ذلك، أكان تاريخ العقائد والنبوات، أم تاريخ النظريات والفلسفات.

** هل معنى ذلك أن الفيلسوف لا يهتم بما هو آني أو يومي أو مُعاش؟*

ـ بالعكس: فالفيلسوف يهتم بما يجري، ويقرأ مايحدث، ويكتب تجربته، أي علاقته بذاته والعالم. ولهذا لا أذهب الآن مذهب هيدغر كما فعلتُ من قبل، ولا مذهب كثير من الفلاسفة الأحياء الذين يعتبرون أن النشاط الفلسفي

لا يتعلق مباشرة بواقع الحياة الفعلي المباشر واليومي. فلا يمكن للمفكر، أياً كان نشاطه واهتمامه، أن لا تلفت نظره مشكلة التلوث، أو أن لا يفكر في الكلام الجاري على نظام العالم وكيفية تشكيله أو تغييره، كما لا يمكن له أن لا يهتم بمسألة الحوار الدائر بين الأمم والشعوب والقارات، سواء لوقف النزاعات والحروب، أو للبحث في سبل أفضل وأنجح للتبادل والتفاعل. إذن لا مندوحة للمفكر أن ينخرط في واقعه وأن يمارس حضوره، شأنه بذلك شأن كل من يشارك في الفعل التاريخي والعمل الحضاري والنشاط المدني. طبعاً هو يشارك بلغته ووفقاً لخصوصيته، القائمة على تحويل المعايشات والقراءات إلى عالم من الأفكار والمفهومات. ولكن المفهوم الفلسفي يفقد خصوصيته المفهومية، عندما يُصار إلى ترجمته أو تطبيقه، إذ يتحول إلى مقولة منطقية أو أقنوم عقائدي أو مصطلح إيديولوجي.

* *يبدو أننا استرسلنا في الحوار من جديد، مع أننا كنا نود اختتامه.*

- هذا دليل على أن ممارستنا تندّ عن البرمجة. وإذا كان لا مناص من الوصول إلى النهاية. أخلص إلى القول: لم يعد الفيلسوف هو الوصي على الحرية أو المؤتمن على الحق أو حارس الحقيقة أو ممثل العقل أو المشرّع للفعل أو المؤسس للعلمانية. بالعكس هو يمارس فاعليته النقدية بنقد الخطابات وتفكيك المؤسسات وهتك الممارسات للكشف عما نقيمه، مع الحقيقة والعقل والعلمانية والمشروعية والحرية، من العلاقات الإرهابية أو الخرافية أو اللاهوتية أو الإستبدادية أو اللا مشروعة.. إنه ضد أمبريالية المعنى وديكتاتورية الحقيقة وتأليه الأفكار وتقديس الشعارات.

* *إذن هو محارب!؟*

- طبعاً. وهو يحارب على غير صعيد، بمعنى أنه يعمل على تعرية ماينطوي عليه الكلام من اللغو والهذر والثرثرة، أو مايؤول بالفكر إلى الجمود والتحنيط والمصادرة. كذلك فهو يسعى إلى فضح مايمارس في القول من

التهويـم أو التهويـل أو التعظيـم، أو ماتمارسـه أنظمـة المعرفـة مـن الاسـتبعاد والتبسيط والاختزال.

وأخيراً فهو يعمل على فضح ماتستبطنه المشاريع مـن المنـازع الشـمولية أو الأصولية أو الدغمائية أو الأحادية، سواء أتى ذلك من الخارج، أي من قبل السلطات السياسية أو الدينية، أو من الداخل، وخصوصاً من الداخل، أي من جهة أنساق الفكر ومراجع المعرفة. ولهذا فالمفكر يفكر ضـد الممنـوع، ولكنـه يفكر قبل كل شيء في الممتنع، وتلك ميزته وفضيلته. ولأن المفكر يفكر ضـد ماهو شمولي أو أحادي أو أصولي، فإنه يعمـل علـى تفكيـك الكليات المطلقـة والماهيات المتعالية التي لا تستوي إلا بحجب الموجود، أكان جسداً أم علاقة أم حدثاً أم اختلافاً أم فرعاً أم هامشاً...

باختصار المفكر يمارس مهمة ملتبسة إذ هـو يرى دوماً بعينه النقديـة. ولهذا فهو لا يرى إلا وجوه الأزمة والمشـكلة أو الفضيحـة. بهـذا المعنى فهـو ناشر فضائح، وأما الذين يتخيلون له دوراً أعظم، كالقول بأنه عقـل الأمـة أو حارس الوعي أو من يرسم المصائر... فإنهم واهمون أو مخادعون. والتجـارب تشهد على أن الذيـن تخيلـوا لأنفسـهم مثـل هـذه الأدوار، لم يحصـلوا سـوى الفشل والإحباط. أليس هذا ماتشهد عليه تاريخ الفلسفات النضالية، كما هي حال الماركسية مثلاً؟

** ولكن ثمة من يتحدث اليوم عن ماركس وأطيافه العائدة، على مايشير إلى ذلك عنوان الكتاب الأخير لجاك دريدا.*

ـ الذين يحلمون بعودة الماركسية إلى سابق عهدهـا، أو الذيـن يتعـاملون معها كديانـة يدينـون بهـا، هـؤلاء وأولئك يدغدغهـم الكـلام علـى أطيـاف ماركس. أما أنا فإني أعتقد بأن دريدا لن يحيي العظـام وهـي رميـم. فأهميتـه هي في كونه قارىء للنصوص مفكك لها.

بهذا المعنى نفسـه، يمكن لي أن أتعـامل مـع مـاركس بوصفـه صـاحب نصـوص تشـكل إمكانـاً للتفكـير، أو مـادة لقـراءة تجـدد المعرفـة. أمـا أطيافـه

وأطياف سواه عن المراجع والعظماء والزعماء، فهو ماأحاول التحرر منه، كما أحاول التحرر من الأطياف التي استعمرت الذاكرة الفلسفية زمناً طويلاً، وذلك بالتعامل مع الفلسفة، لا بوصفها مجالاً يشرف على كل المجالات، أو بصفتها مهمة تشرّع لكل المهام، أو بصفتها المعرفة الحقة التي تترتب عليها سعادة البشر، وإنما أتعامل معها بوصفها فرعاً معرفياً له خصوصيته، أو مهمة لا تغني عن سواها، أو حقلاً يجاور سائر الحقول ويتداخل معها. لِنُعِدْ الأمور إلى نصابها!

* *أراك تتحلل من التزامك أو تفقد القدرة على الحلم!*

ـ مادام المرء يتخيل فهو حالم لا محالة. ولكنني لم أعد أثق بالأحلام الكبيرة والمشاريع الطوباوية التي يزعم أصحابها تحرير المجتمع أو الأمة أو البشرية. إني صاحب رهان لا صاحب أحلام أو التزام. ولهذا لا أتعامل مع الفلسفة بوصفها عقيدة أو دعوة أو طوبى. ورهاني أن أفهم مايجري في هذا العالم لكي أحسن قراءته والتعاطي معه.

من هنا لم أعد أسأل: لماذا يوجد تفاوت بين الناس؟ ولا أقول بأن الاستبداد مظهر غير طبيعي، ولا أحلم بزوال القهر والاستغلال بالكلية، ولا أعجب كيف تتعصب الجماعات بعضها ضد بعض، كما لا أعجب من علاقات النزاع والتنافر بين الكتّاب والمفكرين. فالتفاوت والاستبداد والتعصب والتنابذ والصراع، هي وقائع ينتجها عالم البشر، ينبغي أخذها بعين الاعتبار والتصرف على أساسها. بكلام أوضح لقد تحررت من الوهم التحرري والمساواتي والتنويري...

* *ألا يعني ذلك الاستسلام للأمر الواقع؟*

ـ بالعكس: إن الاعتراف بكينونة الوقائع وثقلها، هو سبيل إلى السيطرة عليها، أو الحد من تأثيرها السلبي، أو العمل على تغييرها لصنع واقع جديد. فالذي يعترف بأن الصراع هو حقيقة اجتماعية، يصبح أقدر على إدارة علاقاته مع ذاته ونظرائه، والذي يقف على آليات التفاوت والاستغلال

والسيطرة، التي لا ينفك المجتمع عن إنتاجها، يصبح أقدر على التعامل معها والحد من تأثيرها عليه. وأما الذين لا يسلّمون بوقوع مايقع، فهم لا يعملون إلا على تكريس الأمر الواقع. وهذا شأن الذين يحلمون بمجتمع مساواتي، خال من الصراعات، بريء من استراتيجيات السيطرة والإخضاع: إنهم يعملون، من حيث لا يشاؤون، على تغذية النزاعات، ومفاقمة التفاوتات، وتكريس أشكال التسلط والهيمنة. وبالإجمال، فمن يرفض كل واقع، مآله أن يقبل بأي واقع، ومن يطلب كل شيء، مآله أن يخسر كل شيء أو يدمر كل شيء. ولهذا ليست المسألة أن نستسلم للواقع، بل أن نعترف بحقيقة مايحدث، لكي نحسن صنع حقيقتنا. لنستيقظ من الوهم الانسانوي، عسانا نكون بذلك أقل بربرية!

** أعود مرة أخرى، بل أخيرة، إلى القول: لنختتم هذا الحوار، بكلمة واحدة تقولها حول تصنيفك لنفسك أو تقييمك لعملك أو مشروعك.*

ـ ربما لا يليق بالمرء أن يقيّم عمله بنفسه. ومع ذلك بوسعي القول في هذا الصدد: إني إذ أشتغل في هذا الميدان المُسمّى فلسفة، آنس من نفسي القدرة على ممارسة اللعب فيه كواحد من أهله. ولا مشروع عندي. فأنا لا أسعى إلى التشريع للعقل على طريقة كنط، أي لا أضع قواعد ينبغي على العقل أن لا يتخطاها معرفياً حتى لا يضلّ أو يتوه، بل أفكر في توسيع نطاق المعرفة بجعل النوافذ مشرعة أمام الفكر؛ ولا أعمل على بناء نظام للبرهنة يُنتج لي أمناً ويقيناً، وإنما ألتفت إلى الإشكالات والمآزق والعورات التي تتكشف عنها أنظمة الفكر ومؤسساته في مواجهة مايحدث ويتشكل من العوالم والتجارب والخطابات.

فهرس

للمؤلف

١- مؤلفات

١- التأويل والحقيقة، دار التنوير، طبعة ثانية، ١٩٩٥.

٢- مداخلات، دار الحداثة، ١٩٨٥.

٣- الحب والفناء، دار المناهل، ١٩٩.

٤- لعبة المعنى، المركز الثقافي العربي، ١٩٩١.

٥- نقد النص ،المركز الثقافي العربي، طبعة ثانية، ١٩٩٥.

٦- نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، طبعة ثانية، ١٩٩٥.

٧- الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥.

٨- أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة، ١٩٩٤.

٩- خطاب الهوية، سيرة فكرية، دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٦.

١٠ - أوهام النخبة، أو نقد المثقف ،المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.

١١-الاستلاب والارتداد، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧.

٢- ترجمات

١- اصل العنف والدولة، مارسيل غوشيه وبيار كلاستر، دار الحداثة، ١٩٨٥

٢- منطق العالم الحي، فرنسوا جاكوب، مركز الإنماء القومي، ١٩٨٩.

الفكر والحدث

الفكر هو علاقة منتجة للحقيقة بقدر ما هو قراءة فعّالة للحدث. إنه اعتراف بقوة الحقائق من أجل الانخراط في صناعة الأحداث. ولذا، فالذي يمارس حيويته الفكرية، إنما يعيش في قلب المشهد بقدر ما يهتم بفهم ما يجري، ويكون على مستوى الحدث بقدر ما يراهن على ما يمكن أن يحدث. بهذا المعنى ليس التفكير مجرد تسجيل لما يقع، وإنما هو خبرة وجودية تتيح المشاركة في صنع العالم، عبر خلق الوقائع وإنتاج الحقائق، بقدر ما تتيح ممارسة الوجود على سبيل الفاعلية والحضور والازدهار.

وأما الذي يفكر بنفي الحدث، إنما يُحيل علاقته بفكره إلى معتقد جامد، كما هي عادة الذين يشتغلون بحراسة مقولاتهم وأنظمتهم، ضدّ المستجدات من الأحداث والأفكار. هذا شأن من يمارس تفكير بصورة عقيمة وغير منتجة. ومن يفعل ذلك يفكر عنه غيره ويسبقه أو يسيطر عليه. أما هو فيغرق في وهمه ويمارس نرجسيته، أو يشهد على عجزه لكي يشكو من حالة الغزو والحصار، أو لكي يتلقّى المفاجآت والصدمات، من حصار الداخل إلى حـ الخارج، ومن صدمة الأصولية إلى صدمة العولمة، معكسر الهويات والتراثات إلى غزو الصور والشاشات.